

PRESENTACIÓN

La revista Utopía llega al número 29. En esta ocasión publica un collage que encierra distintos prismas del mundo intelectual. Así, en los “papers” inéditos están esbozados diferentes temas y problemas del mundo contemporáneo. Un ejercicio filosófico sobre los tres mundos en el pensamiento de Popper. Otro escrito analiza la idea de progreso en el *Manifiesto comunista* de Marx. Una meditación pedagógica en tiempos en que el positivismo se extiende por los saberes y las ciencias como mancha de petróleo. Una impugnación a la razón instrumental es otro tema. Divulgación de dos artículos en los cuales se reflexiona sobre Foucault y el poder y, la segunda parte del ensayo *El sujeto, una huella, una ilusión*, en torno a la relación Foucault y Morin. Un juicio sobre la relación entre el excluido y la defensa del victimario en Colombia. Relación entre epistemología y postmodernidad es la trama de otra especulación. Un trabajo expositivo sobre historia que presenta algunas conceptualizaciones sobre las escuelas históricas dentro de la tradición disciplinar en la historia profesional en Colombia. Finalmente, dos artículos: el primero de ellos se detiene en la relación entre capitalismo y globalización y, el otro aborda la crisis mundial y los caminos sin salida que ofrecen tanto el capitalismo como el marxismo.

REVISTA UTOPIÍA

29

Pág.

El carácter de la “realidad” de los tres mundos en la filosofía de K. Popper	7
Daniel Pipicano Guzmán	
Marx y la idea del progreso en el <i>Manifiesto comunista</i>	19
Augusto Velásquez Forero	
Incidencia de la poiesis (fabricación) en la educación frente a la praxis como acción ética y pedagógica en el proceso de conocimiento	37
Gustavo Chamorro Hernández	
La razón y la razón instrumentalizada	49
Carlos Rengifo	
Arqueología y genealogía del poder	57
Manuel Guillermo Rodríguez	
El sujeto, una huella, una ilusión (II).....	67
Natasha Gómez Velázquez	
La verdad del excluido para defender al victimario. Colombia: país de derechos sui generis	79
Manuel Humberto Restrepo Domínguez	
El hecho histórico y su historia	85
Luis Ervin Prado Arellano	
La epistemología en la posmodernidad. La filosofía, el sujeto y la crítica	97
Esther Díaz de Kóbila	
Capitalismo y globalización	111
Enrique Peña Forero	
La crisis y la boca del lobo	117
Silvio E. Avendaño C.	

Revista Utopía	No. 29	Mayo Año 2009	pág. 126	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	------------------	----------	---------------------	---------------------

EL CARÁCTER DE «REALIDAD» DE LOS TRES MUNDOS EN LA FILOSOFÍA DE K. POPPER

Por:

Daniel Pipicano Guzmán

Resumen

El presente escrito trata de hacer un acercamiento a la teoría de los tres mundos de Karl R Popper, en ella a nuestro modo de ver converge su realismo, su teoría epistemológica e incluso el neodarwinismo; a la vez ella es la base para su extensa propuesta de las ciencias sociales como instrumento político de las sociedades democráticas porque en su fondo subyace una concepción indeterminista de la realidad y la capacidad de transformarla o reformarla.

«Estoy a favor de la osadía intelectual. No podemos ser cobardes intelectuales y buscar la verdad al mismo tiempo. Una persona que busca la verdad tiene que atreverse a ser sensato; debe osar ser revolucionario».

Karl R. Popper.

El realismo es la base con que la filosofía moderna interpreta el mundo y proyecta sus transformaciones; el paradigma de la realidad según Popper, radica en la concepción de la materia. La concepción de la realidad de Karl Popper surge como una alternativa netamente filosófica pero que a pesar de ello no olvida los grandes avances teóricos y tecnológicos en materia de las ciencias físico-matemáticas. Su teoría empieza donde en la interpretación de la realidad por parte de la ciencia, esta última deja vacíos, lo cual significa que el conocimiento científico nunca es total y propuesta popperiana es simplemente una hipótesis filosófica —por él llamada «interaccionismo»— que surge frente a otras concepciones tradicionales que Popper ha clasificado en tres grandes ramas:

- a) El materialismo
- b) El idealismo e inmaterialismo
- c) El dualismo

La filosofía popperiana al plantear una alternativa en la concepción de la realidad, la divide en tres mundos, para superar las falencias de los sistemas anteriores mediante la «interacción» de los planos o estratos de la realidad. Popper clasifica los tres mundos así: a) «mundo 1», el cual lo compone todo aquello que sea materia, es decir, tanto la inerte como la animada; b), «mundo 2» bajo el cual se comprende las experiencias —en especial las experiencias humanas o estados subjetivos— que se dan

en dos grados de conciencia, la conciencia y la inconsciencia; c) «mundo 3», que hace referencia a los *productos* objetivos de la mente humana que, van desde las sinfonías, obras escultóricas, libros, porras, cosas que en definitiva pueden también pertenecer al «mundo 1» (esto es lo que el llama *solapamiento*).

Como parece obvio, la propuesta de Popper intenta superar la filosofía unilateral del materialismo y del idealismo, en especial el de Marx y Hegel respectivamente, y que son blanco de su crítica metodológica y epistémica (en lo referente al «historicismo» y luego su extrapolación al plano social y político en lo que concierne al «totalitarismo»)¹. En el dualismo no observa una unilateralidad sino una deficiencia explicativa de la interacción de «sustancias», a lo que se suma que no brinda una justificación consistente del *conocimiento objetivo*. Por ello, la propuesta de los tres mundos también está destinada a salvaguardar este último punto, tanto los distintos estratos de la realidad como el conocimiento sobre la misma. No se trata de *distintas* realidades sino *partes* de la misma, es una **interacción**.

Según Popper el «mundo 1», la materia animada como la inanimada mantienen «en particular estados y acontecimientos como tensiones, movimientos, fuerzas y campos de fuerza»². La innovación de Popper es que considera como «real» el llamado «mundo 3» así como sus productos materiales en los que incluye hasta los instrumentos técnicos, e implica por ende, una interacción entre «mundo 3» y «mundo 1» pero que está mediada por el «mundo 2». De ahí que de acuerdo a su teoría filosófica de los tres mundos, el «mundo 3» contenga «inquilinos» o «habitantes» inmateriales muy reales, entre ellos *problemas* —que en su epistemología son la base desde la que se desarrolla el conocimiento científico—. En el caso del ser humano, este aprende la «realidad» del «mundo 1» mediante su «resistencia», «efectos» y «repercusión» en la experiencia cotidiana o común, en la que las cosas materiales nos brindan una concepción básica de la realidad y en la que, en resumen, se denomina como «real» «a algo si puede *actuar* sobre las cosas del «mundo 1» directa o indirectamente»³ (acción también extensible a los otros dos mundos).

De acuerdo a esta noción básica de la *realidad*, según Popper el «mundo 1» *interactúa* y las cosas materiales se transforman unas con otras⁴, la materia se constituye como el paradigma de lo que se pretende decir con la palabra «real». El realismo científico dista mucho de ser el *materialismo* que originalmente se inició con el atomismo griego en el cual se concibe el vacío y también se conjuga con la teoría del *plenum* de Parménides, y establece a su vez una relación entre la concepción del universo de Aristóteles hasta Descartes. El movimiento y el cambio fueron explicados por conceptos como la presión y el empuje, incluso la atracción. Pero, la filosofía del materialismo se puso en tela de juicio por la introducción de la noción de *fuerza* por parte de la física newtoniana, so pesar de que en 1854 el furor del materialismo (Rudolph Kagner y Karl Vogt) en Gotinga se extendió hasta 1930 (Ludwig Büchner) incluyendo el materialismo histórico de Marx y el materialismo dialéctico de Engels. No obstante para Popper los avances de la ciencia contemporánea han desvirtuado progresivamente los vestigios del materialismo en estos pasos:

¹ Cfr. PERONA, Ángeles. Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la sociedad abierta. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 121.

² POPPER, Karl, En busca de un mundo mejor. Barcelona: Paidós, 1992. p. 23.

³ POPPER, Karl R. La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento. Barcelona: Paidós, 1994. p. 81.

⁴ Al respecto Popper nos dice: «Esto [es decir, la acción] hace ante todo reales al agua y al aire; también a las fuerzas de atracción magnética y eléctrica y a la gravedad; el frío y el calor; el movimiento y el reposo (...)». Op. Cit. p. 25-26.

1. Introducción de la noción de fuerza por parte de Newton.
2. La idea de los átomos como fuerzas repulsivas de Leibniz.
3. La teoría electromagnética de Maxwell y Faraday.
4. La equivalencia de energía y materia de Einstein.
5. Orientación del programa de investigación hacia la materia de Broglie y Schrödinger en torno a las oscilaciones de onda en campos de fuerza.
6. Explicación de la materia en campos de probabilidad.

El materialismo clásico es pues, superado progresivamente por una concepción científica más compleja, pero a su vez con una simplicidad teórica que posibilita resultados efectivos en el campo de la aplicación práctica y tecnológica (cuestión que el *materialismo* clásico por su dogmatismo científico no pudo hacer sin nefastos resultados en el plano social). Popper ha señalado cómo se ha fomentado a partir del materialismo una concepción *esencialista* del mundo que exigía, epistemológicamente hablando, una «explicación última» de la realidad, de hecho, es una concepción en la que se apela a algo que necesita ser explicado últimamente, en otras palabras, la *esencia* o *sustancia*. Esta es una concepción que surge de una actitud filosófica orientada hacia el holismo que más que ser una pretensión de un saber o «certeza» absoluta y total, contiene elementos reduccionistas (el problema aristotélico de la captación intuitiva de la esencia de las cosas)⁵ que, incluso han permanecido con cierta vigencia en la filosofía y ciencias modernas, como lo es la idea cartesiana de la *sustancia extensa* que es la cualidad esencial de los cuerpos [inanimados] a la que subsistía una concepción cosmológica del *plenum* y el mecanicismo de torbellinos (o reducción del espacio a la materia)⁶.

De este modo, Popper ha insistido en la importancia de la física y en general de la cosmología para poder establecer un «conocimiento objetivo» que es el que busca toda disciplina que se haga llamar ciencia. Esta última también es una concepción sobre el mundo o una forma de conocerlo, no la única que tenemos pero si la mejor, no obstante mediante su teoría de los tres mundos Popper está enfocando el problema hacia una relación bastante compleja, a saber: la existente entre la ciencia y la filosofía en su racionalismo crítico, pues como parece obvio, su posición en lo referente a la metafísica dista bastante de la que adquirió el Círculo de Viena con la famosa tesis de que la metafísica es pseudoproblemática. En el análisis sobre *La reducción científica y el estado incompleto esencial de la ciencia*, Popper sostiene la tesis de que los intentos de reducir las ciencias a una sola raíz teórica o científica son muchas veces provechosos porque tal reducción siempre es incompleta y trae consigo muchos «problemas» que los científicos tienen que resolver por medio de nuevas teorías, conjeturas e hipótesis, es decir, de acuerdo a su propuesta metodológica; que esos intentos brindan problemas que sin lugar a dudas conducirán a nuevos descubrimientos científicos so pesar de que parten siendo formulaciones y hasta especulaciones de carácter metafísico.

Si bien en el estado moderno de la ciencia se ha podido establecer una reducción científica de la mecánica cartesiana y newtoniana o lo que es llamado por los autores como Milick Čápek la «la zona de las dimensiones medias» a la teoría electromagnética de la materia, existen ámbitos mucho más complejos y difíciles de poder establecer nexos por más que existan adelantos teóricos y técnicos en el campo de

⁵ Cfr. POPPER, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1981. p. 206-220.

⁶ Cfr. POPPER, Karl. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós, 1979. p. 116-141.

enlaces covalentes, no covalentes de iones, de pares de sistema periódico de los elementos incluyendo sus isótopos, de la estabilidad de núcleos pesados, etc. Se pregunta Popper si «¿disponemos con ello de una reducción completamente satisfactoria de la química a la mecánica cuántica?»⁷. De esta pregunta surge una respuesta decididamente negativa en tanto que para poder establecer esta reducción faltaría agregar una idea nueva y que apenas está germinando, la de la evolución del universo desde la cual se intenta explicar la evolución de elementos químicos pesados (entre ellos el helio) a partir de la fusión de elementos más livianos (como el hidrógeno). Pero tal procedimiento tiene una falla que consiste en que la química no se reduce a la teoría cuántica de la materia sino a una teoría física, la cosmogonía que es parte de la cosmología, la cual no está lo suficientemente madura «para servir como fundamento para una reducción de la química a la física»⁸.

De lo anterior podemos deducir dos cuestiones que se hallan latentes en la obra de Popper. 1) Que el saber científico no es absoluto y total, y 2) que si hay problemas que la ciencia no es capaz de solucionar, surge una actitud de asombro, indagación frente a esos misterios del universo (actitud filosófica). Pero esto a la vez marca además de su posición a diferencia del Círculo de Viena respecto a la metafísica, una posición filosófica, el indeterminismo: «aunque creo que debemos ser *indeterministas* metafísicos —nos dice Popper—, deberíamos buscar, sin embargo, leyes deterministas y causales —excepto allí donde los problemas por solucionar son en sí mismos de carácter probabilista»⁹. Incluso en el denominado «mundo 1» el indeterminismo se hace patente, los fracasos de una reducción de la química a la física presupone por parte de esta última la introducción de términos y teorías como la «evolución», la «cosmología» y «cosmogonía» y más importante aún, la existencia de «cualidades emergentes», es decir, un paso evolutivo imprevisible¹⁰.

De este modo —para adentrarnos al «mundo 2»— Popper señala a su vez que la posibilidad del origen de la vida orgánica a la física o la química «se convierta en un obstáculo impenetrable para la ciencia»¹¹. Con la aparición y evolución de los organismos biológicos aparece el «mundo 2» —especialmente con los organismos más complejos—, en la filosofía de Popper esto constituye el punto de partida para la aparición de nuevos problemas que resolver o bien un nuevo misterio que el pensamiento tiene que abordar. En un intento de explicar el comportamiento biológico, el pensamiento tiene que abordar dos cuestiones de capital importancia: a) la teoría de la *evolución* biológica y b) la idea de una *finalidad*, teleología o teleonomía (Jacques Monod), debido incluso a la irreductibilidad de la biología molecular.

Si bien la construcción teórica de la evolución del cosmos es posible ya que se trata de formación de elementos pesados a partir de la fusión de elementos más livianos sometidos a grandes presiones y altas temperaturas, los términos «evolución» y «finalidad» no pertenecen a las ciencias no biológicas (como las ciencias teóricas o las ciencias históricas). Hay en el uso de los términos ya mencionados una doble vinculación filosófica y científica en la teoría de la evolución de Charles Darwin y la epistemología kantiana o más bien en su metafísica de la naturaleza que se resistió a dejar atrás la idea de finalidad. Popper la reubica en el orden biológico, de ahí que sostenga a partir de *Conocimiento objetivo* que todo organismo está *En busca de un mundo mejor* —como se titula una de sus últimas publicaciones—:

⁷ POPPER, Karl R. En busca de un mundo mejor. p. 23.

⁸ *Ibíd.*, p. 57.

⁹ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 59.

¹¹ *Ibíd.* p. 61.

«Todos los seres vivos van a la búsqueda de un mundo mejor. Los hombres, animales plantas e incluso los organismos unicelulares tienen una actividad constante. Intentan mejorar su situación o al menos evitar su deterioro. Incluso cuando está dormido el organismo, el organismo mantiene activamente el estado de sueño: La profundidad (o bien la superficialidad) del sueño es una condición creada activamente por el organismo, que mantiene el sueño (o bien mantiene alerta al organismo). Todo organismo está constantemente ocupado en la tarea de resolver problemas. Estos problemas derivan de su valoración de sus condiciones y de su entorno; unas condiciones que el organismo intenta mejorar (...). Podemos ver que la vida — incluso a nivel de un organismo unicelular— trae algo completamente nuevo al mundo, algo que no existía anteriormente: problemas e intentos activos de resolverlos»¹².

La anterior y extensa cita sintetiza el neodarwinismo al que Popper se dedicó a estudiar durante mucho tiempo y que según lo ha expresado en muchos apartes, intentaba despojar al darwinismo de cierta tendencia también filosófica pero pesimista que manifiesta que la vida y la supervivencia es una lucha a muerte¹³. Obviamente, esa concepción «pesimista» de la vida es filosóficamente negativa (pero habría que añadir que no es propositiva) y los estudios modernos en etología tenderían a «falsarla» — por ejemplo— por actividades como la «homeostasis» que tiende a mantener estables las condiciones internas de vida y mantener la *individualidad* del organismo (aquí, pues, Popper conecta un descubrimiento biológico con elementos de su filosofía «ética» y «política» de acuerdo a los principios de la Ilustración: la autorregulación o acción limitativa del hombre y la defensa de la autonomía e individualidad, a la que más adelante le añadirá la *libertad*).

En efecto, desde esta perspectiva la vida se concibe como la resolución de problemas y a los organismos como los únicos «complejos en el universo que resuelven problemas». Ahora bien, tal actividad básica en que consta la vida se realiza aún en organismos de los que podemos decir que no tienen «conciencia» estrictamente (organismos unicelulares), no obstante el origen de la conciencia es un misterio para la ciencia como lo es el origen de la vida (ambas son emergentes al igual que el lenguaje)¹⁴. Pero, se acepta que la conciencia es un producto de la evolución mediante la selección natural. De este modo volvemos al inicio de este escrito, ya que surgen dos posiciones filosóficas allí donde la ciencia no puede llegar ni por reducción ni por problematización e interdisciplinariedad, se refiere pues, a posiciones contradictorias, una especie de idealismo en formas como el pansiquismo o el hilozoísmo que niega la existencia de la materia o «mundo 1», o bien de un behaviorismo o materialismo radical que niega la existencia de la conciencia o «Mundo 2». Cada posición sobre todo en la relación alma–cuerpo es una reducción simple cuando no unilateral como ha sostenido Popper en *Conocimiento objetivo* (Cáp.8) y a la que se añade el paralelismo psicofísico.

Aunque la relación mente cuerpo no sea tema propuesto para este escrito, no podemos dejar de tocarlo, de aproximarnos aunque de manera muy general; un análisis más detallado se encuentra en la

¹² *Ibíd.*, p. 9.

¹³ Idea que se ha extendido según Popper a cierta concepción del hombre y la sociedad desde Hobbes hasta el nacionalsocialismo y el stalinismo y que a veces se conoce como la «decadencia de occidente» o también las teorías sociológicas que importaron el pesimismo darwiniano para justificar la desigualdad social y la libre competencia de las ideologías capitalistas.

¹⁴ Cfr. POPPER, Karl R. La responsabilidad de vivir. p. 64.

serie de conferencias de Popper reunidas bajo el título *El cuerpo y la mente*¹⁵. Pero también, no hay que olvidar que para Karl Popper esta «interacción» constituye «el problema más difícil y profundo de la filosofía, el problema central de la metafísica en la modernidad [porque] contiene el problema de la libertad del ser humano, un problema fundamental en todos sus aspectos, también en el aspecto político; y contiene el problema del ser humano en el universo físico, en el cosmos físico (...) en el «mundo 1»»¹⁶. Esto es, en resumen, la historia de la filosofía que Engels señalaba como la pugna entre materia y espíritu, cuerpo y alma o cerebro y pensamiento (o mente) y, del que Popper se atreverá a formular una conjetura como intento de solución (conjetura que no pretende dar respuestas definitivas, solo intentos de solución). Pero tampoco se reduce a esto, en parte también tiene mucha relación con su epistemología y su concepción de la metafísica como intentos conjeturales de solucionar problemas que atañen al lugar del hombre en el cosmos.

Basta recordar que incluso desde la publicación de *Lógica de la investigación científica* en 1934, Karl Popper en abierta oposición a Moritz Schlick y Ludwig Wittgenstein en lo que concierne al papel que desempeña la experiencia en la teoría del conocimiento (específicamente en la inducción) y, debido a la propuesta hipotética-conjetural de Popper acerca del conocimiento científico, formula que la ciencia *históricamente* surge a partir de la expresión de ideas metafísicas y que mediante críticas y reformulaciones teóricas y experimentales luego se convierten en ciencia, en saber conjetural y por ende falsable, así ha pasado con el antiguo atomismo griego de Demócrito y Leucipo hasta la teoría atómica del siglo XX con el modelo de Niels Bóhr y la teoría cuántica de la materia. Así las ciencias naturales tienen una metodología que básicamente inicia —si se permite la expresión— con una *actitud* que tiende a buscar una realidad que se encuentra oculta detrás de los fenómenos, una actitud filosófico-metafísica que empieza a perder tal cualidad cuando se toma conciencia de que no sabemos nada, y que si queremos comprobar nuestras hipótesis o conjeturas por la experiencia, tenemos que destacarlas y formular otras mejores, y así las hipótesis metafísicas *progresivamente* se irán convirtiendo en hipótesis científicas mediante la eliminación o refutación de hipótesis erradas, de ensayos erróneos de solución, por lo tanto aprendemos por el método de ensayo y error, por intuiciones, osadías intelectuales, ideas competitivas aún cuando parezcan falsas o dudosas pero que la duda misma reside el punto donde comienzan a ser criticadas.

Como vemos, Popper a diferencia del Círculo de Viena no descarta la metafísica, es esta parte de la filosofía una condición previa para poder llegar al conocimiento científico. Así los problemas filosóficos de la relación mente-cuerpo y sus respuestas (o la forma de ellas) es clasificada por Popper del siguiente modo:

1. El *análisis de las sensaciones*, el inmaterialismo de Berkeley y Ernst Mach. O bien negación del «mundo2» (cosa que Berkeley no hizo de manera radical).

$$m_2 \sim m_1$$

2. La negación del «mundo2», de los estados o acontecimientos espirituales por parte de algunos filósofos materialistas, fisicalistas y behavioristas (identidad cerebro y espíritu).

$$m_1 = m_2$$

¹⁵ POPPER, Karl R. *El cuerpo y la mente*. Barcelona: Paidós, 1997. También en POPPER, Karl R. & ECCLES, John. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor 1980.

¹⁶ POPPER, Karl R. Op. Cit. p. 81-82.

3. Paralelismo de estados espirituales y estados cerebrales o «*paralelismos psicofísicos*» de Spinoza, Malebranche y Leibniz, cuyo principal problema (al igual que el *epifenomenalismo*) le que quita a la conciencia toda función biológica.

$$m_1 \leftarrow \rightarrow m_2$$

4. *Reciprocidad causal* entre los procesos cerebrales y los procesos mentales. Esta es la teoría cartesiana.



Para sintetizar la postura de Popper hay que señalar que mantiene una cierta tendencia hacia la postura (4), pero con un enfoque indeterminista a lo que se suma su concepción de lo «real» —como se señaló anteriormente—. En otras palabras, en Descartes la materia o el cuerpo, el cerebro está abierta (o) al pensamiento, al «yo» o lo que son los estados mentales propios del «mundo2» y viceversa ya que según Descartes el alma «está ubicada» en la glándula pineal del cerebro¹⁷ en la cual reside el lenguaje específicamente humano. En *El desarrollo del conocimiento científico* —subtitulado en castellano *Conjeturas y refutaciones*— Popper desarrolla la tesis de Karl Bühler según el cual, el lenguaje tiene tres funciones a las que Popper añade otras pero enfatiza en la función *argumentativa*. Bühler sostiene que hay tres funciones del lenguaje:

1. Función expresiva (por ejemplo de los estados orgánicos)
2. Función de señalización que Popper también toma como comunicación (por ejemplo ante el peligro, un depredador...).
3. Función representativa que de acuerdo con Popper surge la invención de enunciados descriptivos.
4. La función argumentativa con la cual surge la actividad crítica del pensamiento y es la que Popper adiciona a las tres funciones básicas.

Cada función depende de las otras incluso la función argumental depende de la representativa y así sucesivamente. La emergencia del lenguaje y sobre todo de la función argumentativa trae dos elementos, la conciencia y con ello la autoconciencia del lugar del ser humano en el cosmos; y en segundo lugar la capacidad de elección consciente de teorías (en lugar de la selección natural) y por lo tanto la aparición del «conocimiento objetivo» en un lenguaje que contiene enunciados verdaderos y falsos y que sólo mediante la argumentación crítica y lógica se puede llegar a la verdad y rechazar los enunciados falsos. A ello se suma la emergencia de lo que Popper llama «mundo 3» o productos objetivos de la mente humana, a decir con Popper, también objetivo. Si bien el organismo interactúa con su entorno y busca la mejora del mismo y de sí mismo, por medio de ensayo y error, va apareciendo o emergiendo una conciencia evaluadora y discerniente de los problemas que tiene que solucionar con respecto a «mundo

¹⁷ Según Popper hacia 1969 defendía que la conciencia de un «yo» es netamente humano y es la forma más elevada de la naturaleza en cuanto a la complejidad de los organismos y sobre todo del cerebro humano. Popper supone que la conciencia del yo está estrechamente emparentada a la emergencia del lenguaje específicamente humano, es decir, a la función argumentativa. Pues bien, basado en las teorías y experiencias de John C. Eccles y R. W. Sperry en el campo de la neurofisiología le dan pie a Popper para defender la suposición de Descartes mostrándola como no tan absurda ya que Eccles y Sperry mostraron que el centro del lenguaje humano radica en el hemisferio izquierdo del cerebro. Cfr. *Ibid.*, p. 87.

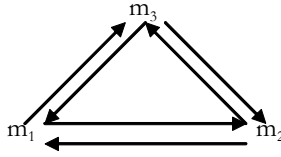
1» y a la vez las expectativas de anticipación al entorno, esto constituye simplemente un «conocimiento subjetivo», la descripción de un estado mental, de un proceso, una inquietud.

Con la aparición del «mundo 3», aparece la cultura humana, pero una de las pruebas que Popper argumenta para poder afirmar que el «mundo 3» hace parte de la realidad o que no es una realidad ajena al «mundo 1» y «mundo 2», es el *solapamiento*. El «mundo 3» es pues el más complejo de entender, un ejemplo al que Popper siempre recurre es el de un libro, que contiene enunciados, contiene lenguaje humano pero que también son parte u objetos del «mundo 1»; el lenguaje radica en disposiciones ancladas en estructuras nerviosas, si es hablada en la acústica («mundo 1»)¹⁸. De este modo, en un libro lo que pertenece al «mundo 3» es su *contenido lógico* no la materia en cuanto tal. Ahora podemos ampliar el contenido del «mundo 3», el cual consta de los contenidos del conocimiento objetivo, de enunciados verdaderos y enunciados falsos, de teorías, problemas, argumentos críticos, lenguaje poético y lenguaje en general, la lógica, la matemática..., todo ello tiene un efecto sobre la conciencia («mundo 2») y mediante esta última, un efecto sobre el mundo físico («mundo 1»). De hecho, Popper extrapola esta relación al campo social y político, los libros son esencialmente formas en como la tradición racionalista y democrática se expresan, es decir los libros expresan contenidos intelectuales (aunque no todos son así), de este modo la contraposición entre el conocimiento objetivo y el conocimiento subjetivo vuelven a aparecer en la obra de Popper. El conocimiento subjetivo como ya se había manifestado hace referencia a estados y preocupaciones propias del «mundo 2», pero el conocimiento objetivo hace referencia al «mundo 3». Ambos tiene relaciones causales pero no lógicas, pues la opiniones o estados volitivos no pueden alterar o bien desviar un proceso lógico, pero si el interés en una teoría puede llevar a descubrir elementos que no se hallaban explícitos en el «mundo 3».

El lenguaje argumentativo que se emplean en los libros tiene conexión con otras funciones del lenguaje, por ejemplo el descriptivo, por tal razón la filosofía y la ciencia que se han empeñado en la prosecución de la *objetividad* del conocimiento o simplemente del conocimiento en general, han de tener en cuenta que la escritura es una presentación objetiva y lingüísticamente consciente o que la proposiciones de un libro ya sea de epistemología, de filosofía o bien sean teóricos, han de ser objetos de una investigación consciente, que al momento de plasmar ideas en un libro, es decir en un objeto del «mundo 1», se hace parte de la cultura humana o «mundo 3» en tanto que las ideas y opiniones expresadas comienzan a formar parte de la discusión pública y están sometidas a una crítica general, no de las voliciones o procesos subjetivos del autor sino de su procedimiento lógico ¿No resuenan en la teoría popperiana de los tres mundos los ecos de Kant, de la «libertad de pluma», del uso «público» y uso «privado» de la razón, conceptos sin los cuales se puede pensar la democracia y la libertad de los individuos, en otras palabras la ilustración...?

El interaccionismo pues pretende dar una mejor explicación de la relación entre los mundos 1 y 2 por medio del «mundo 3» llamada la espiral de mecanismos de *feedback* y su refuerzo mutuo so pesar que el contenido del «mundo 3» sea «exosomático». El problema de las filosofías que han tratado de dar explicación a la relación mente-cuerpo —a excepción en cierta medida de Descartes—, es que si bien los procesos biológicos o fisiológicos inciden casualmente en el «mundo 2», algunas posiciones filosóficas no conciben el *feedback*, la causalidad invertida o el proceso de toma y daca. El «mundo 1» está abierto causalmente al «mundo 2», pero Popper va más allá, no sólo el «mundo 1» y «mundo 2» están recíprocamente abiertos causalmente, sino también el «mundo 3» para con los dos primeros:

¹⁸ Cfr. POPPER, Karl R. En busca de un mundo mejor p. 40.



¿Cómo encuadra en la teoría interaccionista de los tres mundos de Popper el problema de la libertad humana? La filosofía kantiana, especialmente en su opúsculo contra Hobbes titulado «De la relación entre teoría práctica en el derecho político» en su *Teoría y práctica*¹⁹ sitúa los principios liberales: 1) la libertad, 2) la igualdad y 3) la autonomía. Popper, aún basándose en Kant en lo que respecta a su concepto de libertad, se separa de él por el enfoque de abordarlo; en efecto, el enfoque del concepto de Kant es moral o político, en cambio el enfoque de Popper está enfocado desde el punto de vista epistemológico-científico²⁰. Ángeles Perona nos señala que para Popper un concepto de libertad fundado en la distinción kantiana del mundo *fenoménico* regido por leyes causales y el mundo *neuménico* reino de la libertad (o de la «espontaneidad») no es suficiente por una razón: Popper no acepta que la libertad resida más allá de las coordenadas espacio-temporales como es el caso de Kant²¹. Tal negación por parte de Popper a aceptar el enfoque moral y político del concepto de libertad, obviamente tiene sus connotaciones epistemológicas científicas, pero también desde un «punto de vista histórico» de la ciencia (para no utilizar la problemática expresión de Kuhn: «Paradigma»). En la mecánica newtoniana no hay espacio para el indeterminismo a no ser en el campo moral²², mientras que la física contemporánea, desde 1890, de la que se vale Popper es en su mayor parte indeterminista, lo que a nuestro juicio posibilita a Popper romper el dualismo marcado y excluyente del determinismo e indeterminismo y colocar en un mismo plano ontológico no homogéneo (como ya hemos visto por las cualidades ontológicas de los tres mundos) un concepto de libertad científico-epistemológico en lo que respecta a lo que Perona llama la «racionalidad situacional-praxeológica», es decir, la capacidad que tiene el hombre de hacer análisis situacionales y poder formular más que teorías, propuestas para la transformación de su entorno social, que es la base de su concepción de la ciencia social como «ingeniería social fragmentaria» y no menos importante, por la «racionalidad metodológica» (Perona), la indagación sobre el cosmos y de este modo mediante estos análisis el hombre toma conciencia de su lugar en él; así mediante el mecanismo de efectos en espiral *feedback*, el hombre es capaz de transformar su medio ambiente natural y social, de liberarse de problemas (como la contaminación ambiental o la tiranía —por ejemplo—) mediante el análisis crítico, la

¹⁹ Cfr. KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1986. p. 25-46.

²⁰ Cfr. PERONA J. Ángeles. Op. Cit. p. 52. Las afirmaciones de Perona pueden confrontarse en «A propósito del tema de la libertad» en *La responsabilidad...* p. 133-147: «(...) esto es, en pocas palabras, lo que quiero decir cuando hablo de racionalismo. Pero cuando hablo de Ilustración, me refiero todavía a algo más. Entonces pienso, sobre todo, en la idea de autoliberación por el saber —aquella idea que inspiró a Kant y a Pestalozzi; y pienso en el deber de cada intelectual de ayudar a los demás a liberarse espiritualmente y a entender la actitud crítica (...)» p. 138. También «La ciencia y la crítica» p. 77-90., «La emancipación por conocimiento», p. 179-196., y también en «Immanuel Kant: El filósofo y la ilustración», p. 165-178., en *En busca de un mundo mejor*. Este último artículo está en una versión más amplia en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*.

²¹ Cfr. PERONA J. Ángeles. Op. Cit. p. 53.

²² Cfr. VOLTAIRE, *Elementos de la filosofía de Newton*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle, 1996. p. 21-30.

evaluación de teorías, de las tentativas de solución de problemas, la discusión racional y poder ir *En busca de un mundo mejor*. A ello se suma que en nuestro anterior esquema hay una connotación ontológica, cada uno de los tres mundos está abierto causalmente hacia los otros dos²³ aunque todos sean «estratos» de la misma realidad que nuestro conocimiento falible nunca llegará a comprender totalmente.

Sólo a partir del «mundo 3» es como se puede influir al «mundo 1», nuestras afecciones y voliciones no pueden hacerlo o si lo hacen es por mediación o acción indirecta del «mundo 3» por lo tanto, la propuesta interaccionista de Popper ubica al «mundo 2» (de la conciencia o el yo) como el eje de las relaciones con los otros mundos; el «mundo 2» es una combinación entre azar y necesidad o autorrestricción, entre la aleatoriedad y control selectivo²⁴ en la que de nuevo se señala la autorregulación de la libertad en el liberalismo clásico pero desde un enfoque más epistemológico, el control por parte de nuestras teorías o de las leyes que rigen la sociedad son susceptibles a crítica y por lo tanto a control por parte del individuo o en general de todos en todas direcciones como la mente que controla el cuerpo o viceversa²⁵. Así pues, queda abierta la posibilidad de transformar nuestras instituciones políticas («mundo 3») que hacen parte de nuestra realidad social así mismo como nuestras tradiciones («mundo 2»), instituciones políticas y tradiciones, o sistemas de creencia y valores se solapan con el «mundo 1» (una institución es más abstracta que una tradición, pero hay grupos o subgrupos para los que una tradición puede ser una institución). Si bien, la tradición es la occidental entonces veremos que hay una analogía con la teoría de los tres mundos. Es tarea de la tradición racionalista y de la Ilustración establecer las críticas pertinentes a toda institución por parte de quienes comparten esa tradición en busca de mayor libertad e igualdad (ante la ley), esta es pues, una tarea que corresponde a una actitud del «mundo 2» pero que la crítica racional y discusión pública ha de tornarlo objetivo («mundo 3») y así transformar el entorno social y político sin imposiciones de ningún tipo y sin el derramamiento de sangre.

Vemos pues, que el yo, que es la conciencia del hombre en el cosmos y el concepto de libertad no se sustraen metafísicamente, abstracta o trascendentes a las coordenadas espacio-temporales, sino que forman parte activa de la realidad, que la conciencia racional tiene «(...) la libertad de crear y (...) evaluar razones argumentos en pro o en contra de enunciados de hecho o teorías científicas»²⁶ y al hacerlo construye su realidad a la vez que a sí mismo en un proceso sin fin (pero sí con *telos*, buscar un mundo mejor), este enfoque epistemológico en Popper antecede incluso el enfoque moral y político, es transferible a nuestra vida social y política (según nuestro autor) en la reforma de nuestras instituciones que es la base de las sociedades abiertas. Pero esta forma de libertad, a su vez normativa, contiene el elemento limitante del liberalismo kantiano incluso en el espacio de la tolerancia a la hora de evaluar propuestas ya sean de corte científico como políticas. Basta recordar que para Popper la teoría clásica del conocimiento ha estado mal enfocada y que ello tiene un paralelo político, es decir, en cuanto que los filósofos se preguntaban cuál

²³ La base de la que se vale Popper para poder fundamentar su idea de libertad no en el sentido estrictamente moral y político podría estar en su afirmación de que «lo que realmente necesitamos es la tesis de que el «Mundo 1» es incompleto; que puede ser influido por el «Mundo 2» o, que puede interactuar con el «Mundo 2», o que está causalmente abierto hacia el «Mundo 2» y así también hacia el «Mundo 3». POPPER, Karl R. *El universo abierto*. Un argumento a favor del indeterminismo., en *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. II. Madrid: Tecnos, 1984. p. 148-149.

²⁴ POPPER, Karl R. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 1992. p. 215.

²⁵ Cfr. *Ibid.* p. 232.

²⁶ POPPER, Karl R. *Op. Cit.* p. 135.

es la autoridad del conocimiento, cuál es su fuente ¿los sentidos o la razón?, de la misma forma la política ha estado centrada en quién debe gobernar ¿el rey-filósofo o el pueblo? Y no en cómo poder formular instituciones que causen el menor daño posible a la población.

La racionalidad indica al menos dos cuestiones que hay que tener presentes, que el conocimiento humano es falible y por lo tanto imperfecto y que hay que plantear soluciones a problemas teóricos y prácticos en el campo social como en el natural de la forma más sencilla y simple, no por quimeras y exotismos pasajeros. De que si es necesario transformar la realidad natural y la realidad social para beneficio humano no ha de hacerse de idea sin realidad empírica o allende las posibilidades actuales, que hay que transformar la realidad con confianza en la racionalidad humana y en las capacidades del hombre, de que la discusión pública es necesaria al igual que la tolerancia y la argumentación. De este modo hay que hacer el ejercicio de pensar a aquellos filósofos que intentan cambiar la realidad basados en la jerigonza y ambigüedad conceptual y que mediante extravagantes palabras oscurecen las más claras aguas. Nietzsche lo recuerda al referirse a «La malicia de Kant»:

«Kant quería demostrar de una manera que asombrase a todo el mundo que todo el mundo tiene razón; esta fue la secreta malicia de su espíritu. Escribió contra los sabios a favor de las preocupaciones populares, pero escribió para los sabios y no para el pueblo»²⁷.

¿No son acaso las ambigüedades conceptuales, las *inflamaciones* o *nebulosidades terminológicas* o de los anarquismos epistemológicos más antidemocráticas que las mismas sociedades que pretenden defender? Por ello la escritura en una sociedad democrática debe atender a la creación de valores ilustrados, de posibilitar su transformación mediante el conocimiento y la construcción pública de las instituciones sociales, ésta no es la tarea para un filósofo o «ingeniero social» que esté aislado de la sociedad y de la crítica general; del *profeta* social que anuncia la historia y la sociedad desde una lógica determinista o que anuncian paraísos irrealizables. El punto de partida de toda transformación social, de toda *reforma* es la realidad y la racionalidad (en el sentido objetivo y público):

«Racionalidad, lenguaje, descripción, argumento, todos versan sobre alguna realidad y se dirigen a un auditorio. Todo esto presupone el realismo [y] al mismo tiempo, todo el problema de la verdad y de la falsedad de nuestras opiniones o teorías pierde su sentido si no hay realidad sino sueños e ilusiones»²⁸.

Por esto, incluso hasta su concepción de un Estado en el cual los ciudadanos pudiesen formarlo con la condición de que si no cumple con sus expectativas pudiese ser reformado mediante la crítica, debería ser unos de los presupuestos de la libertad. La realidad del Estado o el Estado en cuanto real está abierto a los otros mundos, no se puede concebir ni debe ser ni siquiera en su formación como algo cerrado en donde la opinión pública no pueda existir y la libertad de pensamiento sea una regla general siempre y cuando esta libertad sea argumentativa.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. La gaya ciencia. Madrid: Libsa, 2001. p. 143. o afr. 193.

²⁸ POPPER, Karl R. Conocimiento objetivo. p. 48-49.

Bibliografía:

KANT, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

PERONA, Ángeles, *Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la sociedad abierta*. Barcelona: Anthropos, 1993.

POPPER, Karl R. & ECCLES, John. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor 1980.

_____. *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 1992.

_____. *El cuerpo y la mente*. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo.*, en *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. II. Madrid: Tecnos, 1984.

_____. *En busca de un mundo mejor*. Barcelona: Paidós, 1992.

_____. *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós, 1979.

_____. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós, 1981.

VOLTAIRE, *Elementos de la filosofía de Newton*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle, 1996.

MARX Y LA IDEA DE PROGRESO EN EL MANIFIESTO COMUNISTA

Por:

Augusto Velásquez Forero¹

Resumen

La idea de progreso en Marx desborda cualquier intención de querer ignorarlo en la historia de la humanidad como uno de los primeros modernistas que reconoció en la clase burguesa su alto sentido del desarrollo. El ánimo de lucro, finalmente inspirado en la intención autodestructiva de la acumulación de capital llevó a la clase más ambiciosa de la modernidad a jalonar el desarrollo de las fuerzas productivas con un alcance impresionante, nunca antes previsto en los modos de producción que antecedieron al capitalismo. Este carácter progresista de la burguesía es contrastado por los compromisos visionarios del proletariado como clase encargada de cambiar la rueda de la historia, aunque con un sentimiento muy nostálgico para la sociedad del siglo XXI: en su lucha por la libertad los obreros le temen al espectro de Marx.

* * *

«La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizadas en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesía, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués individual, patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro» (Karl Marx, 2007a: 163).

Cuando se pone de por medio la idea de progreso para interpretar los acontecimientos políticos, económicos, sociales y filosóficos a través de la historia, a primera instancia parece que la figura legendaria del doctor Karl Marx² no tuviera nada que ver con el proyecto de la modernidad; sin embargo, sus escritos³ y especialmente «*El manifiesto del Partido Comunista de 1848*» supera las expectativas de cualquier duda acerca de las contribuciones de este paladín del proletariado a la idea de progreso, ya que, sus análisis históricos se traducen continuamente en un tránsito revolucionario de las fuerzas

¹ Profesor Universidad del Cauca.

² Karl Marx, como científico social se graduó de doctor en Filosofía con su tesis sobre la: Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro.

³ Tanto los de juventud como los del Marx científico, es decir, desde los debates de la dieta renana, el manifiesto, los manuscritos hasta su obra más trascendental: El Capital.

productivas, es decir, en una transformación de los medios de producción y los bienes de consumo; esto según Marshall Berman (1991) es una forma de reconocer que todavía tenemos deseos de seguir viviendo dentro de los escombros de la vorágine del «desarrollo», a pesar de los desafíos de la destrucción innovadora de la ciencia y la tecnología.

Dentro de la gran cantidad de literatura modernista Marx no aparece como uno de los gestores de esta gran irrupción filosófica, tal vez porque sus principales aportes a la humanidad se reconfiguran en el campo de los acontecimientos políticos, sin desconocer que su actividad filosófica supera analíticamente el predominio de la metafísica de su época (siglo, XIX). Pero ¿por qué este filósofo tan perseguido y odiado por todo el mundo no ganó por entonces un lugar privilegiado en el surgimiento de una nueva forma de ver el mundo, a la cual los científicos sociales de la época bautizaron con el nombre de modernidad?, simplemente porque en la mente de este gran hombre se tejía una visión totalmente revolucionaria sobre el devenir de la humanidad, cuyas complejidades interpretativas de la vida, la política, la economía y la filosofía todavía no estaban al alcance de la tradición de la mayor parte de su sociedad; por lo tanto, su doctrina debió enfrentar una lucha con todos los estamentos jurídicos, políticos, religiosos, económicos y sociales del siglo XIX hasta nuestros días.

Esa lucha por la igualdad, la libertad y la dignidad humana la sigue confrontando el espectro de Marx en cada uno de los acontecimientos de la sociedad del siglo XXI, pero en una forma más canalla a la que este filósofo debió enfrentar cuando sus teorías descalificaron la concepción del mundo prevaleciente. No hubo un ser más perseguido sobre la faz de la tierra, que el propio Marx de carne y hueso, ni tampoco hay en la sociedad contemporánea una filosofía tan temida como la del materialismo dialéctico e histórico, las luchas de clases y la dictadura del proletariado; aunque, hace más de dos siglos las contradicciones de clase han venido evolucionando en forma acelerada en cualquiera de las formas de organización o planificación socioeconómica. Por consiguiente, el fantasma de Marx en las sociedades actuales reaparece en las luchas de los trabajadores industriales, en las marchas de los campesinos sin tierra, en los paros de los docentes latinoamericanos, en las organizaciones y movilizaciones de los indígenas, en las reivindicaciones feministas, en los conflictos multiculturalistas, en las exigencias por la dignidad étnica, y en fin, en todos los actos en que se ponga de por medio la condición humana de los desposeídos o marginados por la clase burguesa, porque allí en esas manifestaciones por la justicia el espectro de la libertad aparece sin querer en la voluntad de quienes siguen siendo víctimas de la relación entre el capital y el trabajo.

Aunque no queramos aceptarlo, Marx sigue teniendo vigencia mientras el sistema capitalista prevalezca con todas sus características que lo distinguen desde su origen en Inglaterra (siglo, XVI), pues a pesar de llevar más de un siglo de su muerte (1883) se le sigue teniendo miedo y su espectro es perseguido por todas partes mediante la censura a la lectura de sus obras, el asesinato de líderes sindicales, la desaparición forzada de campesinos, el destierro de artistas e intelectuales, las masacres colectivas de sectores de la izquierda, el señalamiento discriminatorio de quienes profesan sus ideas, el rechazo a las movilizaciones por los derechos humanos, las ejecuciones extrajudiciales de librepensadores, el boicoteo a cualquier forma de protesta social y el exterminio velado o abierto de todo aquel que se declare enemigo del sistema capitalista. El propio Marx tuvo claridad sobre esta situación después del fracaso de la revolución europea en 1848 cuando inicia su *Manifiesto Comunista* con las siguientes palabras: «*Un fantasma recorre a Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes*» (Marx, 2007a: 155).

Lo que no previó la burguesía del siglo XIX es que este enemigo mortal del capitalismo se había constituido en uno de los principales filósofos de la modernidad, al descifrar en forma fascinante el auge y desarrollo de las fuerzas productivas, pues ningún otro pensador de la época organizó su doctrina a partir de los conflictos sociales en la historia; esta es quizás la principal diferencia de Marx con el resto de sus predecesores. Bajo tales premisas el fundador del socialismo científico interpretó la concepción del desarrollo de las sociedades a partir de la evolución de los modos de producción: comunismo primitivo, régimen despótico tributario - modo de producción asiático - , esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo. No obstante, cada tránsito hacia una nueva formación económica y social, lleva implícita una serie de características de la economía, la política, la cultura y la filosofía con las cuales se asume la producción, distribución, cambio y consumo de los bienes y servicios necesarios para el funcionamiento de la sociedad y, además, con estos antecedentes de carácter histórico se define también la forma como los hombres interpretan el mundo: naturalismo, empirismo, idealismo, materialismo, racionalismo etc.

La nueva concepción del mundo inspirada por Marx es materialista y modernista, por cuanto el hombre es el motor del desarrollo, el centro de todas las motivaciones terrenales que le dan sentido a la existencia y a la creación de nuevas técnicas e instrumentos de trabajo para forjar el mundo a su libre albedrío. Estas transformaciones socioeconómicas son el producto de la evolución humana en el tiempo, o en términos marxistas se pueden definir como el avance de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, por eso cada momento histórico nos define unas cualidades específicas del entorno social: en la comunidad primitiva las relaciones de producción eran solidarias y colectivas, mientras que las fuerzas productivas se reducían al trabajo del grupo y a los ofrecimientos de la madre naturaleza: caza, pesca y recolección; de igual forma, con el crecimiento de la población las necesidades también se multiplicaron, aparecieron las guerras por el territorio, el dominio de la naturaleza se hizo cada vez más necesario y nace la agricultura como un medio para proveer mejor la existencia de tribus, aldeas y clanes; ya no basta con la recolección de frutos de la madre tierra, sino que es necesario apropiarse de ella y ponerla a producir.

Este dominio sobre la naturaleza y las fuerzas productivas son una forma de evidenciar la idea de progreso en sociedades todavía muy prehistóricas, pero siempre con tendencias muy marcadas hacia la evolución de estadios superiores en pro de encontrar condiciones más favorables para la existencia del género humano. Entre el estado primitivo de la humanidad y la esclavitud se distingue una etapa de transición que para Marx marca la ruptura con el antiguo sistema de cooperación al cual denominó como el modo asiático de producción; este novedoso sistema se distingue por imponer por primera vez en la historia la dominación del hombre por el hombre, aunque en unas condiciones totalmente distintas a la explotación de la fuerza de trabajo de la sociedad moderna. Los prisioneros de guerra en las luchas por el territorio ya no son eliminados ni devorados por tribus de antropófagos, sino por el contrario, estas víctimas de los conflictos ancestrales fueron obligadas a trabajar en las tierras del triunfante conquistador, para de esa forma acelerar el proceso de transición hacia uno de los períodos más tristes de la historia del hombre supuestamente racional: la esclavitud.

En la sociedad esclavista las condiciones sociales del hombre cambian por las mismas necesidades de su época, es decir, por la evolución de las fuerzas productivas que ya tienen un destino seriamente marcado en la minería y la agricultura. Los llamados esclavos son seres humanos provenientes de los prisioneros de guerra, del saqueo por la fuerza bruta de las tribus africanas o del descenso social por crisis económica de algunos sectores de la población, pero la mayor connotación de este modo de producción

fue la de utilizar mano de obra proveniente de la cacería humana en las tribus del continente africano, para luego trascender a la sociedad del siglo XXI en forma transfigurada y simbólica con el calificativo respetuoso de afro-descendientes. Sin embargo, esa procedencia es más trágica que idílica porque los seres humanos de «color negro» fueron tratados peor que las bestias, se compraban y vendían en el mercado como cualquier producto, se les negaron todos sus derechos y fueron idiotizados mediante el cristianismo para volverlos más dóciles al arduo trabajo de las minas, ya que no existían como seres sociales sino como herramientas de trabajo. En esta etapa de la humanidad el esclavo junto con la tierra ocuparon el lugar de las fuerzas productivas y las relaciones de producción fueron en su totalidad determinadas por la supremacía del más pudiente sobre el más pobre; es decir, entre el dueño de los medios de producción y quienes escasamente tenían un nivel de existencia por debajo de la categoría de las bestias. Históricamente estos vínculos humanos no han desaparecido, tan sólo han cambiado de nombre y se han fortalecido en detrimento de los desposeídos o miserables de la sociedad moderna, tal como el mismo Marx lo planteara en la siguiente reflexión: «*La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas*» (Marx, 2007a: 156).

A qué nos induce Marx en su *Manifiesto del Partido Comunista*, cuando en los dos primeros renglones del capítulo I: Burgueses y proletarios, de esta magistral obra nos dice que: «*La historia de todas las sociedades hasta nuestros días, es la historia de la lucha de clases*» (Marx, 2007a: 155), simplemente, a reconocer los conflictos como punto de referencia de nuestros asuntos cotidianos y a interpretar la realidad social desde los diferentes cambios en la historia; es decir, no podemos asumir la vida humana como algo determinado por el más allá o la divina providencia porque somos sujetos políticos con capacidad para definir nuestra propia existencia; es en estos términos que el materialismo histórico nos define una idea revolucionaria de progreso. El esclavismo entra en declive porque las condiciones económicas de este sistema no resisten el avituallamiento, sostenimiento y control de la gran multitud de mano de obra prácticamente improductiva que se requería para una labor específica, por lo tanto, fue mucho más viable agudizar la rebelión de los esclavos y permitir el surgimiento de otra forma más dinámica de la renta del suelo.

Con la abolición de la esclavitud las relaciones de producción se orientan hacia la servidumbre en un nuevo sistema que dura alrededor de unos mil años (siglos, V - XV) comúnmente conocido por la historia tradicional como la edad media o el feudalismo. Para Marx (2000) cuando las relaciones de producción no coinciden históricamente con las fuerzas productivas se genera un conflicto que da origen a cambios estructurales o revoluciones, las cuales no siempre culminan en actos de barbarie o violencia, pero inducen a cambios significativos desde el punto de vista de la economía, la política y la cultura. Con el feudalismo se elimina en parte el sometimiento infrahumano de la figura del esclavo y se pone en boga la palabra «libertad» dentro de un nuevo contexto: el «hombre» encadenado a la mina se convierte ahora en siervo de la gleba, adquiere otros derechos que le permiten tener mayor autonomía como actor social, sin embargo, sigue aferrado al trabajo y en condiciones muy críticas.

Como en el feudalismo las fuerzas productivas de mayor consideración son la tierra y la fuerza de trabajo del esclavo ahora convertido en siervo, las relaciones de producción también se transforman en un nuevo contexto social de autoridad y obediencia, regulado por la supremacía entre señores y vasallos. Mientras los señores son los dueños de la tierra fragmentada en feudos, los siervos fueron los encargados de sostener mediante su trabajo la hegemonía de un régimen que los mantenía por siempre atados a la

madre tierra. La renta de la tierra se pagaba en dinero, trabajo y en especie; en dinero mediante la transferencia al señor de una parte de su recaudo por la venta de la cosecha, en trabajo a través de los cuidados y labores de mayor preferencia en el feudo del patrón durante mínimo tres días a la semana y en especie por el reparto de la cosecha en partes desiguales, quedándose el señor feudal con la mejor porción del producto del trabajo ajeno: la historia no miente, los ladrones genialmente han cambiado sus estrategias para apropiarse mediante el derecho positivo lo que no les pertenece.

Para Marx la historia del capital es un proceso violento con evoluciones siniestras cuando se trata de la propiedad privada sobre los medios de producción y la desigualdad entre clases sociales; en Roma existieron los patricios, caballeros, vasallos, plebeyos y esclavos; durante la Edad Media, señores, maestros, oficiales y siervos (Marx, 2007a), y en el sistema capitalista moderno hay burgueses y proletarios; los primeros se presentan a la luz pública con sus vacías existencias como los dueños del capital y los segundos sobreviven como seres humanos desnaturalizados que trabajan arduamente para incrementar las desventuras de sus propias vidas.

Clérigos, guerreros y trabajadores son las clases sociales de este régimen que también entra en un proceso de descomposición debido al deterioro de sus propias condiciones históricas de dominación y reproducción; es decir, la hegemonía de la nobleza feudal se empieza a deteriorar cuando los siervos y los militares no asumen la obediencia como el imperativo esencial para mantener el orden preestablecido por la sociedad de la servidumbre. Dentro del orden de jerarquías el campesino o siervo y el ejército de la época se ponían al servicio de la iglesia, quienes por entonces eran los dueños de una cuarta parte de la tierra, la cual de acuerdo con su sistema económico se encontraba dividida en feudos - o parcelas - cuya explotación había creado una total dependencia del siervo con la tierra en condiciones relativamente desventajosas y perpetuas en términos de su autorrealización como sujeto social. La idea de progreso o «desarrollo» como la han mitificado ciertos tecnócratas de la ciencia económica ha tenido sus holocaustos en la evolución de las diferentes formaciones económicas y sociales en la historia de la humanidad, en especial cuando el capital celebra sus orgías (Marx, 1977) a ultranza del bienestar de quienes tan sólo poseen como medio de vida su fuerza física de trabajo.

El progreso como bien lo describe Marx en el *Manifiesto* y la mayor parte de sus obras tiene connotaciones de orden trágico, porque la transformación de una formación social y económica implica romper con ciertos estilos de vida, métodos de producción, innovación en los instrumentos de trabajo, clasificación de las formas de poder y sobre todo la capacidad para asumir filosóficamente y culturalmente la visión del sistema mundo implícita en cualquier proyecto de cambio en la sociedad. Los esclavos en cierta forma se tuvieron que rebelar contra la opresión impuesta por sus verdugos con el fin de buscar la libertad; de igual forma, el siervo de la gleba es desplazado de su actividad por el auge del comercio, el surgimiento de la industria, las rivalidades entre el nuevo taller fabril y los gremios artesanales, el advenimiento de las ciudades como centros metropolitanos de convergencia mercantil y la expropiación de la tierra en poder de la iglesia por parte de una nueva élite que empezaba a superar en poder y riqueza a la nobleza del régimen feudal.

Con la caída del sistema económico feudal se da en la historia política universal un hecho de trascendencia que va a regular sistemáticamente los nuevos conflictos de la humanidad, al desplazar los poderes de la nobleza eclesiástica de la Edad Media por el surgimiento de dos nuevas clases sociales antagónicas; la burguesía y el proletariado. Para Marx estas dos clases sociales son los arquetipos ejemplares de la sociedad moderna capitalista cuando dice. «*Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin*

embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» (Marx, 2007a: 156). Lo que Marx ha mostrado con sus extraordinarias deducciones en el *Manifiesto (1848)* es una evolución progresiva de las fuerzas productivas con sus respectivos conflictos en el tiempo, es la forma más sencilla de poder comprender la idea de progreso con todas sus posibles adversidades en la historia hasta el día de hoy, teniendo en cuenta que esa historia llena de acontecimientos novedosos, revolucionarios y en algunos casos fatídicos es hecha por lo hombres.

Hasta el ocaso del feudalismo el progreso se había visto supeditado a un avance muy limitado de las fuerzas productivas que coincide con las tradiciones metafísicas de comprender la realidad existencial y la forma de ver el mundo. El capitalismo (siglo, XVI) aparece como el modo de producción más revolucionario desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas y es quizás lo que más impresionó a Marx en el momento de estudiar la historia del capital, pues este novedoso sistema se caracteriza por la siguientes cualidades: propiedad privada sobre los medios de producción, explotación del hombre por el hombre, lucha de clases antagónicas y el surgimiento de un sistema de trabajo asalariado entre otras. Por primera vez en la historia económica al trabajador se le paga un salario como remuneración a su esfuerzo físico y mental para que resuelva todas las necesidades de su existencia como ser genérico y hombre mercancía.

Para el modo de producción capitalista es fundamental que el obrero aparezca como un ser «libre», en cuanto no tenga ataduras de ninguna índole para ser contratado en el mercado de trabajo a través de la libre movilidad entre la oferta y la demanda, pues sólo de esta forma se garantiza su completa explotación como ser desguarnecido e instrumento del proceso de acumulación del capital. Si bien el sistema capitalista fue visto por Marx como el modelo económico más depredador de la condición humana, debido al alto grado de explotación de la fuerza de trabajo de los obreros, las desigualdades económicas entre la burguesía y el proletariado y la creciente pauperización de la clase trabajadora; también encuentra en la propuesta del capitalismo aspectos extraordinarios que ningún modo de producción anterior había logrado: el desarrollo acelerado de las fuerzas productivas y el surgimiento de la burguesía como una clase realmente innovadora. La burguesía logra poner a su servicio todos los estamentos de la sociedad, aprovecha en forma lucrativa el oro saqueado en «América» por parte de los mal llamados conquistadores, abre nuevas rutas de navegación para impulsar el comercio a nivel mundial y pone en evidencia las revoluciones industriales como instrumentos para promover el capitalismo con su fuerza creadora; así lo expresa Marx en el siguiente fragmento de su *Manifiesto Comunista*:

«El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición» (Marx, 2007a: 157).

Para Marx la burguesía es una invención del capitalismo tal como lo es también el nacimiento del proletariado, pero con serias diferencias en la forma de concebir la idea de progreso en estas dos clases sociales, ya que la primera es revolucionaria en tanto pone a su servicio los nuevos descubrimientos de la ciencia para acelerar el proceso de la acumulación de capital y la segunda se convierte verdaderamente

en clase revolucionaria, mediante su organización política al servicio de una nueva sociedad. Es un poco difícil aceptar a la burguesía como una clase progresista, pero así lo vio Marx en el siglo XIX, cuando el ferrocarril más avanzado tenía una velocidad máxima de cuarenta kilómetros por hora y muchas de las herramientas de trabajo y recreación de hoy podrían haberle parecido una fantasía prospectiva, pues la electricidad, la televisión, los microcomputadores, los celulares, el Internet, el auto moderno, los tanques y aviones de guerra, los submarinos y las armas de destrucción masiva son producto de esa burguesía que desarrolló las fuerzas productivas para apropiarse del mundo a través del principal incentivo del capitalismo: la acumulación de riqueza.

Los antiguos lectores del *Manifiesto Comunista*, nunca pudieron aceptar la dualidad revolucionaria entre la burguesía y el proletariado, y quizás tampoco comprendieron que en la fuerza progresiva de los descubrimientos y adelantos del modo de producción capitalista se encontraba también la esencia de su propia destrucción, ya que este sistema, además de producir cosas tan asombrosas para la sociedad moderna, también produjo a sus propios sepultureros: el proletariado (Marx, 2007a). La incipiente industria en los albores del capitalismo con la invención de la máquina a vapor desplazó a la manufactura e impuso la producción fabril con serias consecuencias laborales en los talleres manuales y el sector artesanal, pero generó una apertura significativa en los mercados internos y externos al promover el comercio en una forma más dinámica, es decir, el capital empezaba a crear sus propios estragos, aunque los vestigios del viejo mundo todavía se resistían al desbordado avance de las fuerzas productivas. Marx no vivió lo suficiente para apreciar los adelantos de la sociedad moderna del siglo XXI, de la cual estamos seguros le habría causado un gran impacto, sobre todo por la barbarie destructiva de la globalización neoliberal; sin embargo, atendiendo a su momento histórico nos revela cómo el auge de los mercados, el transporte, la industria, el comercio mundial y el desplazamiento político y social de las jerarquías de la Edad Media nos forjan una verdadera noción del «desarrollo» que tan sólo es posible mediante la dialéctica evanescente de los tiempos modernos. Esta efervescencia incontenible del modernismo la resume el fundador del socialismo científico en el siguiente conjunto de ideas reguladoras del progreso para un sistema mundo todavía embrionario desde el punto de vista de los alcances del «desarrollo» en la sociedad capitalista:

«Los mercados crecían sin cesar; pero la demanda iba siempre en aumento. Ya no bastaba tampoco la manufactura. El vapor y la maquinaria revolucionaron entonces la producción industrial. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar del estamento medio industrial vinieron a ocuparlo los industriales millonarios - jefes de verdaderos ejércitos industriales -, los burgueses modernos» [...] «La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media» (Marx, 2007a: 157).

Para cualquier desprevenido embaucador de las ciencias sociales o traficante de la cultura moderna, una lectura del *Manifiesto Comunista* en pleno siglo XXI, le podría decir que Marx es un defensor acérrimo del capitalismo y de la burguesía, lo cual es totalmente falso, porque esas alabanzas del

marxismo son una forma de reconocer la irrupción del progreso en una forma nunca antes imaginada. Marx no llega con su pluma al *Manifiesto* para degradar a la burguesía ni a ponerla en ridículo, todo lo contrario, enaltece con decoro los alcances de la sociedad capitalista al decir que todos sus resultados tanto en la producción como en el arte y la cultura provienen de una fuerza innovadora tan sólo posible en una sociedad fragmentada, en donde la vida se vuelve una lucha permanente de todos contra todos. Los conflictos de clase son en parte la causa fundamental del auge del desarrollo en el capitalismo, en cuanto hacen de la competencia y la desigualdad el verdadero motor de la historia, incitan al deseo, a la propiedad y a la acumulación del fetiche dinero.

Si Marx en el *Manifiesto* es justo con los alcances de la burguesía desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas, también ve en ella el ocaso del capitalismo cuando por sus propias contradicciones esta clase no sea capaz de ofrecerle a la sociedad las mínimas condiciones para su existencia. Crisis económicas y revoluciones harán de los conflictos de clase un hervidero de movimientos políticos liderados por los trabajadores, ya que como bien lo plantea el mismo Marx: «[...] la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empujarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios» (Marx, 2007a: 162). Desde la perspectiva política para el marxismo no hay otra alternativa para el futuro de la humanidad que la de elevar al proletariado a la condición de clase verdaderamente revolucionaria, pues veía en ésta el punto central de la planificación y el bienestar de una sociedad regida por la dictadura de los desposeídos.

Marx en su condición visionaria construyó una utopía que quizás tenía sentido para occidente⁴ al proclamar a los obreros como los abanderados de la nueva sociedad y los portadores del progreso en un mundo convulsionado por el mercado, el deseo del tener, la avaricia, los avances tecnológicos y las desigualdades sociales. Hoy en el siglo XXI, los obreros del «Tercer Mundo» están distantes de asumir el legado de Marx, no tanto por la difusión del capitalismo a escala internacional, sino por la decadencia de la condición humana de este sector de la sociedad que les va a impedir pensar en cualquier proyecto de transformación hacia el futuro; por su generalidad, están enajenados por los vicios tradicionales como el consumismo publicitario, el alcohol, la religión, los juegos de azar y la esperanza por una vida mejor con el mínimo esfuerzo: bajo estas condiciones no es posible esperar en ninguna parte del planeta una nueva revolución proletaria ni mucho menos un futuro promisorio liderado por la plebe de la sociedad postmoderna. En el siglo XIX, los proletarios de Marx estaban más decididos por cambiar la rueda de la historia, los de hoy tan sólo aspiran a vegetar, a encontrar un lugar donde resguardar su miseria con tal de no rebelarse al impacto del industrialismo aberrante de una sociedad de masas cada vez más alienada y distorsionada por el avance de las fuerzas productivas que tanto admiró Marx en la burguesía de su época.

⁴ Los obreros de la sociedad del siglo XXI, no se pueden considerar como la vanguardia de la revolución, tal como pretendió Marx (1848) en su momento porque sus aspiraciones no son las de construir un Estado comunitario para el bienestar social; los actuales obreros se encuentran lejos de poder aspirar al calificativo de líderes de una nueva sociedad, pues tan sólo aspiran a la ilusión de la propiedad privada, la cual nunca conseguirán mediante el trabajo; deberán consolarse con seguir siendo esclavos de la maquinaria del capital. Los proletarios de Marx pertenecían a una sociedad occidental como la de Inglaterra en el siglo XIX, con una población ilustrada y formada para las futuras revoluciones industriales; nuestros obreros, no tienen aspiraciones desde el punto de vista social, no quieren cambiar ninguna rueda de la historia y cuando mucho acuden idiotizados por los aparatos ideológicos de Estado a la urnas para elegir a sus futuros dictadores, e incluso los reeligen para seguir manteniendo sus cadenas al cuello como símbolo de la decadencia política. Con estos obreros con categoría de lumpenproletariado o plebe postmoderna no se hará ningún tipo de revolución, ni tampoco se podrá considerar a estos especímenes como los seres virtuosos que van a liderar el futuro de la humanidad.

Uno de los puntos esenciales en la nueva retórica de los grupos alternativos que de todo tienen menos de proletarios es la de la inclusión en las políticas públicas estatales, con el fin de participar de los beneficios de la democracia liberal y desviar la atención de los problemas más relevantes de la sociedad: los indígenas reclaman en forma beligerante su derecho ancestral a la propiedad de la tierra bajo el criterio de considerarla como un patrimonio cultural y no como un factor de producción, los «negros» hoy afrodescendientes exigen ser tratados con los mismos derechos de los blancos, los movimientos feministas rechazan los maltratos de la sociedad machista y luchan por el respeto y la dignidad de las mujeres, los ambientalistas quieren mantener un planeta exento de contaminación, los grupos «gays» aspiran al reconocimiento como pareja sin discriminación, los campesinos también abogan por el derecho a la tierra, los jóvenes metaleros quieren una vida libertaria para el consumo de drogas y la negación de su folclor nativo; en síntesis, todas estas organizaciones postmodernas protestan porque quieren ser autónomas, pero de ninguna forma plantean una revolución radical por la toma del poder político, tan sólo reivindican sus derechos particulares sin ningún tipo de interacción con el resto de la sociedad; los atormenta el fantasma del comunismo. ¿Acaso necesitamos otro Marx modernista para comprender los acontecimientos de la sociedad contemporánea? No estamos totalmente convencidos de esto, aunque debemos reconocer nuestra imperiosa necesidad de otros actores sociales más beligerantes con capacidad de interlocución y de comprensión de la realidad social, política, económica y cultural de nuestros pueblos.

Los problemas que reclaman estos novedosos grupos alternativos ya fueron tratados con altura por Marx en su *Manifiesto Comunista de 1848*, en especial, en el capítulo II, titulado: *Proletarios y Comunistas*; allí en esas cortas páginas el hombre más temido por la burguesía moderna⁵ replantea la situación engorrosa de la propiedad privada, la educación, la religión, el matrimonio⁶, la prostitución⁷, el arte, la

⁵ Marx en vida fue exageradamente perseguido por los estamentos oficiales al servicio de la burguesía, al extremo que vivió gran parte de su vida en el exilio, sin embargo, su disciplina y capacidad de trabajo le permitieron producir las obras con las cuales los proletarios del mundo han podido enfrentar al capitalismo y su burguesía. Después de su muerte (1883), el espectro de Marx sigue atormentado a la clase burguesa, por eso, todavía se persigue y si es posible se elimina a quien profese sus ideas y las siga difundiendo como medio de lucha contra la opresión y la desigualdad; en la actualidad los gobiernos fascistas disfrazados de demócratas le han declarado una guerra abierta, sucia y descarada, aunque su fantasma tan sólo reaparece cuando los conflictos sociales superan los embates de la cotidianidad.

⁶ En la sociedad burguesa el matrimonio es una farsa encubierta con el antifaz de los valores que impone la clase dominante y sus estamentos oficiales: la educación, la iglesia y los medios de información; desde la perspectiva de Marx: «*El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podrá acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada por una comunidad franca y oficial. Es evidente por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y privada*» (Marx, 2007a: 173). En la sociedad comunista la mujer debe asumir el estatus de un actor social con auténtica libertad y autonomía, porque esta nueva sociedad se lo va a permitir, no le va a coartar sus derechos; sino por el contrario, le va ofrecer los medios necesarios para alcanzar una vida digna como mujer, esposa, madre de familia y como actora política de la nueva sociedad.

⁷ La prostitución, esa práctica inhumana de comercialización del cuerpo de la mujer y tan antigua en el género humano ha desbordado las dimensiones de su accionar en la sociedad capitalista moderna hasta el extremo de transformar en mercancía los sentimientos humanos. Por su condición heurística y exegética de la sociedad burguesa el marxismo rechaza de plano cualquier actividad que atente contra la condición humana, más cuando, tales atrocidades provienen de la trashumancia del capital, por eso nuestro gran adalid del proletariado nos manifiesta abiertamente que: «*Nuestros burgueses, no satisfechos con tener a su disposición a las mujeres y las hijas de sus obreros, sin hablar de la prostitución oficial, encuentran un placer singular en seducirse mutuamente las esposas*» (Marx, 2007a: 173).

cultura, la nacionalidad⁸ y el rol de la mujer⁹ como instrumento de producción. Para Marx todas estas categorías socioculturales estaban supeditadas al dominio de la sociedad burguesa, luego todas sus expresiones tenían un sello de clase contraproducente a los intereses de los obreros, por consiguiente, la única forma de generar un ambiente de bienestar social era sustituyendo las contradicciones de clase, y eso tan sólo se podía conseguir mediante la revolución, ya que desde los albores del sistema capitalista: «[...] *El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa* (Marx, 2007a: 158), por lo tanto, su eliminación era inminente a través de otra dictadura; la del proletariado.

Como el progreso y el «desarrollo» no se reflejan tan sólo en la transformación de los medios de producción, sino también en la forma de entender la sociedad y el mundo en general, fue necesario entonces que la modernidad se sobrepusiera racionalmente sobre la tradición del pensamiento antiguo para crear bajo la autonomía del sujeto humano las nuevas maravillas del mundo: la navegación, la aviación, la radio, el teléfono, las comunicaciones, la robótica, la industria cultural, la nueva imprenta, la medicina, la química, la física y la ciencia en general para ponerlas al servicio del hombre y del capital. Dentro de todas estas creaciones y muchas más hay para Marx una de vital importancia en la consolidación del modo de producción capitalista y es la del surgimiento de la burguesía como clase emprendedora o coautora de los mayores progresos en la historia de la humanidad, por eso no duda en reconocerle sus méritos cuando dice:

«La burguesía a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?» (Marx, 2007a: 160 - 161).

Si tenemos que admirar algo en el proyecto de la modernidad es el alto sentido de progreso de la burguesía hasta el día de hoy, pues ninguna clase social anterior había logrado un desarrollo tan impresionante de las fuerzas productivas; es por eso que Marx en cierta forma se siente admirado y

⁸ En la concepción marxista los obreros no tienen patria porque pertenecen al lugar donde trabajan, su alienación no les permite reconocer otro espacio diferente al de su explotación; al respecto Marx en el *Manifiesto Comunista* se refiere al tema con las siguientes palabras: «*Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar lo que no poseen. Más por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en la nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués*» (Marx, 2007a: 173).

⁹ En la sociedad burguesa la mujer es tratada simplemente como un instrumento de producción e incluso en la mayor parte de los casos es considerada como un objeto sexual. Los comerciales de la radio, la prensa y la televisión la presentan como un nicho sexual con el que se puede vender de todo, aunque estemos convencidos de sus capacidades y valores la degradación de la sociedad de consumo la ha venido utilizando como una herramienta al servicio del capital y no como un sujeto social con capacidad para transformar su entorno sociocultural. Para Marx el comunismo no pretende establecer la comunidad de las mujeres porque ésta siempre ha existido, pues lo que se busca con la nueva sociedad es dignificar su condición humana, ya que: «*Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deben ser de utilización común, y, naturalmente, no puede por menos de pensar que las mujeres correrán la misma suerte de la socialización*» (Marx, 2007a: 173).

sorprendido por los avances de la sociedad moderna cuando dice: «*La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario*» (Marx, 2007a: 158). Los comunistas ortodoxos, por lo general, formados en los manuales del Instituto de Marxismo y Leninismo de Moscú no podrán nunca admitir este carácter revolucionario de la burguesía, ya que, su catecismo neoconservador no les permitió nunca superar la demagogia del bolchevismo soviético, inspirado en un marxismo revisionista. En la antigua U.R.S.S, los *Manuscritos de Economía y Filosofía (1844)* de Marx fueron censurados, a pesar de ser esta la mejor crítica hecha por su autor a la economía burguesa desde una perspectiva filosófica¹⁰.

Esta humildad de Marx no es gratuita como algunos lo han imaginado, en especial aquellos viejos marxistas de tradición ortodoxa que nunca pudieron aceptar estas palabras de su progenitor político. Lo revolucionario de la burguesía está en su carácter de dominación de los sectores más pudientes y venerables de la sociedad, es en ese sentido que nuestro dilecto amigo del proletariado, nos explica como la burguesía pone al servicio del capital a los intelectuales, científicos, médicos, sacerdotes, literatos, artistas, profesores, abogados, economistas etc., sin que medie un motivo más razonable al del lucro incesante del mercado, lo cual de igual forma, promueve un desarrollo incontenible de las fuerzas productivas que ha dado origen a las más novedosas invenciones de la sociedad moderna: ese el carácter revolucionario de la burguesía.

A los intelectuales, científicos y artistas al servicio del capital no les agrada mucho que sean considerados como asalariados, pero su destino no es muy promisorio si no están arrodillados ante el poder de quienes ostentan la propiedad privada sobre los medios de producción. Con el capitalismo se pierde la veneración y el culto a las profesiones, lo sagrado es profanado sin que se condene a nadie a la hoguera, el sacerdote comercia con el paraíso celestial, el abogado hace de su oficio un negocio en complicidad con el crimen organizado, los dioses blancos ya no luchan contra las enfermedades de sus pacientes porque éstos tan sólo existen como un número; todas las aureolas se pierden, tan sólo se profesa el respeto al fetiche dinero, todo se ha mercantilizado y los hombres de piadoso reconocimiento se han transformado en mercancías útiles, en autómatas de la fábrica o en simples mecanismos de la revolución industrial.

En su versión de la idea de progreso Marx (2007a) le dedica una buena parte a los asombrosos descubrimientos de la clase burguesa, los cuales saltan a la palestra pública por la imperiosa necesidad

¹⁰ La crítica de Marx a la Economía en los Manuscritos de 1844, tienen una gran influencia de la filosofía hegeliana, de donde extrajo finalmente los elementos esenciales de la dialéctica. La base fundamental de los manuscritos está en mostrar como el ser humano en la sociedad capitalista es enajenado por el consumo, la fábrica, el mercado y el trabajo; aunque todas las mercancías que circulan de un lugar a otro sean producto del trabajo abstracto humano, su poder de seducción está regulado por la pasión del tener y los atributos que genera en la conciencia de cualquier individuo el coqueteo de la vil ramera universal: el dinero. De todos los alienados, el obrero es quien sufre las peores calamidades de la ignominia social, por cuanto está sometido a vivir en carne propia las diferentes formas de explotación, lo cual también lo califica para ser el actor social más revolucionario; sin embargo, por sus condiciones de existencia y con la ayuda de los aparatos ideológicos de Estado (prensa, radio, educación, farándula, iglesia y televisión), se ha convertido en un instrumento que reproduce la maquinaria de la opresión estatal y entre los múltiples ejemplos se pueden mencionar los siguientes: los ejércitos están conformados por los hijos de campesinos y asalariados, los gobernantes fascistas disfrazados de demócratas son en su mayoría elegidos y reelegidos por la plebe, pero cuando se trata de reclamar los verdaderos derechos de su clase no lo hacen, porque han perdido su identidad política; se podría argumentar entonces, que la burguesía históricamente ha hecho un excelente trabajo al idiotizar a los obreros, intelectuales, artistas, literatos, docentes, empresarios etc., para ponerlos al servicio de su capital. La propuesta de Marx, está orientada precisamente a eliminar estos obstáculos, pero para conseguirlo es necesario educar a los obreros de todo el mundo bajo un solo proyecto político: «proletarios de todos los países unidos».

de acumulación de capital, o de lo contrario, los avances en la ciencia, la tecnología y las demás disciplinas del conocimiento no habrían tenido el auge que les impuso la modernidad. Los modos de producción anteriores no tuvieron la capacidad de revolucionar en forma productiva las fortalezas del cerebro humano, tan sólo la burguesía es capaz de explotar con ánimo de lucro lo que por cientos de años estuvo estancado y velado por la teología y la metafísica; fue necesario entonces violar todos los estamentos sagrados para revolucionar las fuerzas productivas que nos conducen a disfrutar de las maravillas del legado de la ilustración. Para Marx todo esto fue posible únicamente con el surgimiento de una burguesía progresista tal como lo describe a continuación:

«La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia los ha convertido en sus servidores asalariados» (Marx, 2007: 158).[...] Ha sido la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana; ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas, y ha realizado campañas muy distintas a las migraciones de los pueblos y a las Cruzadas» «[...] Una revolución continúa en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas» (Marx, 2007a: 159).

Pero ¿por qué Marx se empeña en alabar a la burguesía y no en destruirla?, o ¿es que esa fuerza innovadora del capitalismo lleva implícita su propia decadencia?, por supuesto, no le correspondía a un teórico de la modernidad y quizás al más controvertido, eliminar los efectos nefastos del conflicto de clases en la historia reciente, pues este compromiso de vital importancia para la construcción de una sociedad nueva, libre y autorreguladora de la dignidad humana estaba designado a quienes debían pagar el precio más alto del desarrollismo: los obreros. Marx no teme ni duda en calificar a la burguesía como una clase progresista que transformó todos los estamentos de la monarquía feudal para ponerlos al servicio del mercado y la industrialización, algo con lo que nunca soñó la nobleza de la Edad Media.

La invención de la máquina y la naciente industria promueven con mayor dinamismo los mercados nacionales e internacionales al disminuir los costos de producción y hacer más competitivas las florecientes empresas del sistema fabril moderno. La competencia entre capitalistas expande el comercio local y foráneo, la mano de obra abunda y se pone más barata, las materias primas para la elaboración de cualquier bien o servicio atraviesan las fronteras para llegar al país en donde se encuentra la fábrica, los productos terminados ya no tienen una nacionalidad única, tal como ocurre con la mano de obra; los mercados superan las simples ferias a la orilla de los caminos o desembocadura de los ríos que prevaleció durante la segunda mitad del período feudal para darle paso a los negocios entre naciones, sin que las distancias fueran un problema mayor para impulsar desde hace más de dos siglos la globalización, no sólo económica, sino también, política y cultural.

Para globalizar los mercados la burguesía necesitó darle un perfil cosmopolita no sólo a la producción, sino también al consumo, y hacer de las industrias nativas proyectos expansivos mediante la aplicación

de tecnologías que circulan por todo el planeta en busca de mejores tasas de rentabilidad; de igual forma, la irrupción del comercio a nivel transnacional lleva implícita la destrucción de las industrias tradicionales para darle preferencia a un proceso de maquinización que desde entonces ha desplazado la fuerza de trabajo de los obreros y ha generado un choque permanente entre la población económicamente activa y la demanda de trabajo en la industria moderna. En las primeras huelgas y marchas de los trabajadores (*ludistas y cartistas*) se reclamaba la no inserción de las máquinas en las fábricas hasta llegado el caso extremo de ser destruidas por los manifestantes; no obstante, la industria sigue aportando a través de la invención del trabajo humano más herramientas que promueven en cierta forma la división y especialización del trabajo.

La supremacía de las máquinas en velocidad, tiempo y trabajo hizo del obrero manual un simple dispositivo al servicio de un gran sistema dominado por servomecanismos y la planificación de la producción en masa para armonizar la dualidad existente entre la producción y el consumo. Estas transformaciones estratégicas de la industrialización también tienen sus propios esclavos, ya que, para su normal funcionamiento las máquinas necesitan de quien las programe y las ponga en funcionamiento, en la mayoría de las veces durante la jornada de trabajo o simplemente para el disfrute personal, tal como ocurre con los autos u otros bienes de uso particular. Desde el punto de vista de las dimensiones del mercado y las revoluciones industriales, para Marx la burguesía ha ganado un espacio muy significativo en la consolidación de la sociedad moderna cuando dice que:

«Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país sino en todas las partes del globo» (Marx, 2007a: 159).

El *Manifiesto Comunista*, no nos plantea aunque sea en forma visionaria si la clase obrera en la sociedad comunista tendrá ese espíritu emprendedor para impulsar significativamente la fuerzas productivas, tal como lo ha hecho la burguesía durante cerca de cuatro siglos (XVI - XX), ya que, el aforismo sobre «*a cada cual según sus necesidades y a cada cual según sus capacidades*», no deja entrever a quién corresponde en esta sociedad el impulso progresivo y creativo de la producción. Para un marxista romántico, recién iniciado en las lecturas de su doctrina salvadora esa responsabilidad acerca de la idea de progreso es de toda la sociedad, es decir, del proletariado, de la nueva clase dirigente transformada en el sector más revolucionario y justo que se haya podido construir en los tiempos modernos; sin embargo, el significado de la palabra revolución tal como Marx lo describe debe superar los escenarios políticos de la anarquía para trascender al de las fuerzas productivas dentro de un proceso continuo de renovación de la producción a través de la innovación tecnológica (*maquinaria y gran industria*), algo que realmente el socialismo soviético no fue capaz de sostener por mucho tiempo.

El *comunismo* como el emporio de la «*igualdad y la libertad*», edificada por su clase más revolucionaria; el proletariado, pregonaba en su doctrina una sociedad nueva, más objetiva desde el punto de vista de la distribución de los recursos escasos de la economía y el bienestar social, ya que, todas sus necesidades

estaban centralmente planificadas desde el punto de vista de la producción. En términos marxistas esta sociedad eliminaba de raíz el fetichismo sobre las mercancías al controlar eficientemente la producción sin caer en los extrañamientos que nos produce en el capitalismo los productos de nuestro trabajo; es decir, en el comunismo el hombre domina la producción. Si esto es así, a nadie le puede faltar el sustento cotidiano, la vivienda, educación, salud y servicios básicos necesarios para el normal funcionamiento de la vida, pues al fin y al cabo todas estas necesidades prioritarias se resuelven con el trabajo colectivo; sin embargo, es necesario preguntar por los incentivos que motivan a cualquier ciudadano a ser un hombre genérico.

En el capitalismo los incentivos son claros para cualquier actividad productiva, bien sea esta la de un simple obrero asalariado o la de un industrial con grandes propiedades, pues de por medio están el salario, el lucro y el reconocimiento en los artistas e intelectuales, quienes de diferentes formas también contribuyen al proceso de la acumulación del capital. ¿Será posible pensar entonces en que Marx proyectó el comunismo desde una visión modernista?, ya que sus elogios a la burguesía dan la impresión de querer imitar una sociedad nueva pero fuertemente desarrollada, con ciudades esplendorosas, industrias tecnificadas, medios de comunicación sofisticados, producción a escala humana y dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza; acaso no es esta la esencia de la modernidad con su predominio del imperio de la razón.

Si en el comunismo «el hombre nuevo» actúa bajo los principios de la razón y se transforma en el motor del desarrollo de la pujante sociedad sin clases ni propiedad privada sobre los medios reproducción, sus incentivos como actor social quedan supeditados a la superación de las desigualdades humanas, al reconocimiento de una libertad que no está regulada por el mercado, al restablecimiento del bienestar general de la sociedad y a la ambición de ser pueblos dignos de respeto por su álgido desarrollo de su propia condición humana. Estas motivaciones de la sociedad comunista son vulneradas por la pasión y el deseo del tener que surgen en un momento determinado de la socialización de la producción y la distribución de los recursos económicos, lo cual evidentemente contribuye a prácticas desleales en relación con los principios inspirados en la revolución proletaria, tales como: corrupción en la militancia política, mercado subterráneo de bienes y servicios, traición a la revolución y proclama hacia una apertura de economías de mercado. El trabajo cooperativo empieza a perder su encanto ideológico, la sociedad como un conjunto de individuos busca superar la racionalidad colectiva por la iniciativa individual y los estímulos de la organización solidaria comienzan a ser vulnerados por una simpatía del egoísmo y el interés particular.

Marx no pronosticó que el fin de la historia lo celebraría la burguesía, sino por el contrario, esta figura filosófica de tradición hegeliana llegaría a su máximo esplendor con el comunismo; sobre todo, cuando en su etapa de madurez política los obreros hayan resuelto la mayoría de sus problemas sociales en mutua coexistencia con una ideología completa del proletariado, sólo en estas condiciones históricas la sociedad comunista sustituye por completo al Estado burgués; aunque, en nuestras condiciones reales de existencia el socialismo no superó las contradicciones políticas de la sociedad en el siglo XX, y debió conformarse con la guerra fría, la caída del muro de Berlín y la supremacía de las economías de mercado. Los elogios de Marx a la burguesía se fortalecen después de transcurridos más de un siglo y medio de la publicación de su *Manifiesto Comunista*, cuando afirma los siguientes acontecimientos de orden político todavía vigentes en la sociedad postindustrial del siglo XXI:

«La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, Oriente a Occidente» (Marx, 2007a: 160).

Con la caída del socialismo real en la Unión Soviética el poderío de occidente se impuso sobre el planeta en forma mucho más violenta, bajo la consigna de la lucha contra el terrorismo, ya que la amenaza del comunismo prácticamente había desaparecido y entonces era necesario buscar otras formas de mantener el poder de la burguesía a nivel global, no importa si esta cruzada por la democracia liberal necesite usar la violencia para conseguir sus propósitos, pues desde hace siglos los imperios se han sostenido en el poder mediante el despotismo. Las apreciaciones de Marx sobre la burguesía siguen vigentes, no se han hecho añejas a pesar de haberlas enunciado hace mucho tiempo, su dominio de clase sigue manteniendo las diferencias entre el campo y la ciudad, las viejas ciudades de la Edad Media se están transformando en megalópolis, el «desarrollo» sigue concentrado en las capitales de los países hoy más industrializados, y la subordinación de los países pobres por los ricos ha cambiado su nombre por el de neocolonias, pero la situación de expoliación se ha seguido manteniendo en el tiempo quizás con mayor inteligencia que en los siglos anteriores.

Si el desarrollo de las fuerzas productivas llevó a Marx a emitir calificativos muy valiosos sobre los aportes de la burguesía en el advenimiento de la modernidad, también, estas alabanzas se constituyen en un punto de referencia para el ocaso del modo de producción capitalista, en especial cuando la mayoría de la población mundial caiga en condiciones de miseria por la devastación del capital sobre la multitud de pueblos que en otrora fueron productivos y ricos en recursos naturales. Quienes hacen con su trabajo los edificios, las fábricas, las máquinas, las ciudades y todas las mercancías en última instancia son los obreros, pero por su situación de asalariados no les queda más alternativa que reproducir sus condiciones de existencia y aumentar el proceso de acumulación de capital del patrón mediante su contribución diaria de plusvalía.

El ambiente laboral enajenado de los obreros los convierte en mercancías útiles, en instrumentos del capital y en seres desprotegidos de su humilde condición humana, por eso permanentemente deben acudir al mercado de trabajo para ofrecer su única fuente de riqueza al mejor postor, pero en estos casos puede más la astucia del señor burgués que la ingenuidad de los obreros, porque la competencia es extrema debido a la multiplicación demográfica del proletariado, lo cual garantiza que los salarios sean lo suficientemente bajos para sostener una buena tasa de ganancia y perpetuar la miseria de los trabajadores. Entonces, si la burguesía ha ganado en Marx el calificativo de ser una clase «revolucionaria», también sobre ella recae el peso de la desgracia de millones de asalariados: los excesos de la jornada de trabajo con sus míseros sueldos se ratifica en el marxismo como explotación, las desigualdades sociales se reivindicán como un conflicto cotidiano de luchas de clases, la agonía de los trabajadores por su simple existencia se transforma en la ley de la tendencia creciente de la pauperización del sector más vulnerable de la sociedad, el capital se reproduce en relación inversa a las condiciones de vida de los obreros, y la categoría de la plusvalía como trabajo no remunerado es una forma transfigurada del robo legalizado por el dueño de los medios de producción, es decir, de la burguesía. Marx fue de los primeros en reconocer el estado de descomposición social de los trabajadores y el declive de la burguesía en tiempos modernos cuando dice que:

«[...] El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase. El trabajador cae en la miseria, y el pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza. Es, pues, evidente que la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni de imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase» (Marx, 2007a: 167).

Se comprende ahora por qué Marx, después de los elogios a la clase burguesa, también le vaticina su trágica desaparición en manos de uno de sus mejores inventos: el proletariado. La ley dialéctica de los contrarios surte su efecto histórico y ahora los explotadores y expropiadores se verán despojados de todo su poder; todas sus maravillas construidas durante siglos de admiración por el creciente impulso de las fuerzas productivas se vendrá abajo como un castillo de naipes, para ellos también tiene sentido la expresión de «*todo lo sólido se desvanece en el aire*», nada es eterno, porque los cambios en la producción y el consumo son mucho más rápidos que antes; el alfa y el omega de la burguesía modernista se disuelve con la revolución proletaria, aunque muchos de nosotros no vivamos para contarlos y tengamos que conformarnos en las futuras luchas por la dignidad y la igualdad con el fantasma de Marx. Como los espectros asustan cuando hacen su aparición (Shakespeare, 2000), el de nuestro clandestino barbudo y amigo de los obreros del mundo espanta con gran temor, no sólo a la burguesía, sino también, a los disfrazados obreros postmodernos del siglo XXI.

Si la idea de progreso en la burguesía de la sociedad moderna estuvo fuertemente auspiciada por el incentivo de la acumulación de capital, en el proletariado comunista estos motivos no existen, por lo tanto, la producción en masa planificada desde el comité central de los partidos únicos estaba orientada a resolver las necesidades básicas para el normal desarrollo de la vida en la nueva sociedad. Los liberales le llaman «desarrollo» al desbordado crecimiento de las fuerzas productivas, los comunistas le decían planificación al aprovechamiento eficiente de los recursos escasos, no importa si para ello el Estado debía subsidiar parcial o totalmente ciertos servicios de vital importancia para el bienestar de su población, tales como: salud, educación, recreación, vivienda, servicios básicos domiciliarios y defensa nacional; por consiguiente, la interpretación sobre una idea de progreso desde las afirmaciones de Marx en el *Manifiesto Comunista*, y las de la burguesía con su legado de dominación son antagónicas, aunque con características muy especiales en su bifurcación; con el capitalismo asistimos al torbellino de la opresión, la explotación de la fuerza de trabajo, la desigualdad desde todo punto de vista y a la rivalidad entre la opulencia y la miseria, en tanto que con la propuesta de Marx nos hicimos a la ilusión de la igualdad, la abolición de la propiedad burguesa y la muerte del Estado.

Con el *Manifiesto* o sin él los habitantes del planeta nos hemos acostumbrado a un desarrollismo sin límites, a la contaminación brutal del medio ambiente, a la diversificación masiva de los mercados, a la basura de la industria cultural y a la miseria y el hambre mundial, sin que podamos racionalmente medir las consecuencias de lo que los tecnócratas de la economía denominan crecimiento. Con la destrucción de lo poco que nos queda en el mundo por culpa de la industrialización y el avance incontrolable de las fuerzas productivas, aún así, en medio de semejante holocausto de la depredación, Marx vive todavía con su idea de progreso en la mente de quienes abrigamos la esperanza de una sociedad más digna.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis; SIMON, Michel; VERRET, Michel (1974). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- BERMAN, Marshall (2000). *Melodía desencadenada*. Revista *El Malpensante*, mes de Febrero No. 20, traducción de Mario Jursich Durán y Guillermo Díez, Bogotá - Colombia.
- _____, (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI Editores, Bogotá - Colombia.
- BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina -*Compiladores*- (2006). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires - Argentina.
- FETSCHER, Iring (1983). *Las conferencias en Bogotá. Ensayos traducidos por Carlos B. Gutiérrez*, Cuadernos de Filosofía y Letras Volumen VI, Nos. 3 - 4, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes, Bogotá - Colombia.
- HEGEL, Georg W.F (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio del derecho natural y ciencia del Estado*. Editorial Biblioteca Nueva, S.L, Madrid - España.
- LENIN, V.I (1981). *El Estado y la revolución: La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Obras Escogidas en tres tomos, Editorial Progreso, Instituto de Marxismo Leninismo de Moscú, tomo 2, pp. 289 - 387.
- _____, (1981). *¿Qué hacer?: Problemas candentes de nuestro movimiento*. Obras Escogidas en tres tomos, Editorial Progreso, Instituto de Marxismo Leninismo de Moscú, tomo 1, Moscú, pp. 115 - 270.
- MACLELLAN, David (1984). *Marx: su legado*. Editado por el Círculo de Lectores, Barcelona - España.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editado por Biblioteca Ayacucho, Sucre, Edo. Miranda - Venezuela.
- _____, (1984). *Obra política*. Ediciones Era S.A, prólogo, selección y notas de Rubén Jiménez Ricárdez, primera reimpresión, México - D.F.
- MARX, Karl; Engels F (2007a). *Manifiesto del partido comunista*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- _____, (2007b). *Los debates de la Dieta Renana*. Editorial Gedisa, Barcelona - España.
- _____, (2004). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Editorial Sexto Piso, México D.F.
- _____, (2000). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- _____, (1999). *Miseria de la filosofía: contestación a la filosofía de la miseria de Proudhon*. Ediciones Folio S.A., Villatuerta (Navarra) - España.
- _____, (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Editorial Altaya, Barcelona - España.
- _____, (1976a). *Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas, capítulo I de la Ideología Alemana*. Editorial Progreso, Obras Escogidas Tomo I, URSS Moscú, pp. 11 - 81.
- _____, (1976b). *La llamada acumulación originaria. Capítulo XXIV, El Capital*, Editorial Progreso, Obras Escogidas Tomo II, URSS Moscú, pp. 101 - 151.
- _____, (1976c). *Crítica del programa de Gotha*. Editorial Progreso, Obras Escogidas Tomo III, URSS Moscú, pp. 5 - 27.
- _____, (1977). *El capital*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Bogotá - Colombia.
- _____, (1972). *La cuestión judía*. Editorial Latina, Bogotá - Colombia.
- POST, Werner (1972). *La crítica de la religión en Karl Marx*. Editorial Herder, Barcelona - España.
- SHAKESPEARE, William (2000). *Hamlet*. Editorial sol 90: Clásicos de la Literatura Universal, Bogotá - Colombia, pp. 4 - 117.
- RAVELO, Cabrera Paul (2002). «*Marx, Derrida, el gesto político y la supercapitalización mundial*». Revista Filosofía de la Universidad de Costa Rica, No. 102, volumen XL, Diciembre /02, pp. 77 - 85.

INCIDENCIA DE LA POIESIS (FABRICACIÓN) EN LA EDUCACIÓN FRENTE A LA PRAXIS COMO ACCIÓN ÉTICA Y PEDAGÓGICA EN EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Por:

Gustavo Chamorro Hernández

Resumen

Este trabajo, es una reflexión sobre el llamado mito de la fabricación, elemento referenciado por el pedagogo Philippe Meirieu para el contexto educativo en amplia relación con el pensamiento moderno. Éste último soportado desde su concepción científica en donde ha primado la epistemología de la ciencia positiva. Este mito, es entendido como la creencia de poder actuar sobre un sujeto desde una lógica que corresponde a procedimientos técnicos en los espacios de formación, en donde los estudiantes son modelados a imagen y semejanza de su tutor para cumplir su papel en el mundo a partir de una disciplina en particular. Este escrito sobre el mito de la fabricación se fundamenta desde el concepto aristotélico de poiesis sostenido desde la *tekhne* y plantea su vínculo con el proyecto de la ciencia moderna, regido por los parámetros del progreso, la matematización, la predecibilidad, la experimentación y la relación sujeto-objeto. Asimismo, muestra la incidencia del mismo al convertir la pedagogía en ciencia por algunos autores. Finalmente presenta como alternativa para la reflexión y el análisis la posibilidad de plantear un nuevo escenario para la pedagogía desde el concepto de praxis, orientado desde la *phronesis* que nos ayuda a incorporar el saber moral en su ejercicio cotidiano.

* * *

1. El modelo científico en el mundo moderno y su incidencia en la pedagogía

«Los alumnos no van a la escuela para averiguar que piensa el maestro, sino para saber quiénes son ellos mismos, qué los ha constituido, qué herencias pueden reclamar, qué pueden traicionar o subvertir. Van a la escuela para descubrir en ella: El don de los muertos». (Meirieu, 2007: 133).

El modelo científico moderno presenta dos grandes características: «La matematización y la experimentación. Una y otra obligan a romper con nuestro ser natural-en el mundo-por el lenguaje. Esta ruptura priva al mundo de significado, a la vez que hace de él un campo de operación y de acción. Sin embargo estos dos grandes instrumentos de la ciencia moderna no son reconocidos de igual manera por sus promotores». (Esquirol, 1.995:36). Estos dos elementos, se han convertido en la brújula guía del mundo moderno, en tanto que niegan la capacidad del saber contemplativo en su desenvolvimiento frente al mundo, colocando el asiento en la operatividad de la nueva ciencia. Entonces: para R. Descartes, esto

nos convierte en *maestros y poseedores de la naturaleza*. Para F. Bacon, se trata de *dominar la naturaleza por el arte*. (Hottois, 1.991:54). La nueva ciencia moderna actúa sobre los postulados de la operatividad y la supremacía sobre la naturaleza y por consiguiente sobre los procesos culturales, políticos, económicos y sociales. Su labor específica es conocer la realidad natural y social desde el punto de vista *científico* sobre el escenario que va a actuar. Esta versión de la ciencia debe ser *útil* para los propósitos de dominación para poder acercarse al horizonte del *progreso*. Ella está dirigida a operativizar el conocimiento. Es entonces, cuando esta nueva ciencia no sólo predice y explica sino que intenta hacer leyes que den cuenta de una uniformidad y regularidad para garantizar la utilidad del conocimiento en el desarrollo de las sociedades. El *progreso* se convierte en la noción moderna que orienta a quienes regentan la sociedad con el objetivo de alcanzar importantes niveles de eficiencia, se trata de alcanzar altos peldaños en su camino para lograr la perfectibilidad, y de esta forma superar las viejas teorías dedicadas a la especulación como bien lo afirma R. Descartes; en cuanto a dejar de lado la filosofía especulativa y alinear las fuerzas del conocimiento hacia la hegemonía sobre la naturaleza.

Sin duda, somos herederos de la filosofía cartesiana que invita a la dominación de la naturaleza, plenamente vinculada a lo que es en nuestros días una visión instrumental y simplificada de las relaciones hombre- naturaleza. Desde luego, este enfoque cerrado no posibilita ningún espacio para otro tipo de óptica alterna que intente integrar otros elementos, como por ejemplo la visión mítica, el misterio, la muerte, etc. Esto ha tenido, como consecuencia en occidente, una versión única e inamovible de su concepción científica y la estimulación y puesta en práctica de un comportamiento depredador hacia la naturaleza y al hombre, hasta el punto de tener en sus manos la posibilidad hoy de acabar con los de su misma especie. De la mano han estado la razón subjetiva junto con los aspectos de índole económicos, provocando una crisis final del llamado proyecto de modernidad capitalista. Lo cierto es que se detecta una actitud suicida y poco responsable frente a la existencia de las generaciones futuras con la implementación y sustentación de una racionalidad instrumental no adecuada para los propósitos éticos y humanos. Hoy lo podemos evidenciar. Las situaciones que se planean en el interior de las dimensiones humana y ambiental así lo ratifican. ¿Cómo llamar al tipo de pensamiento que nos acompaña? Su uniformidad y linealidad lo han conducido hacia una perspectiva que no se aleja de la barbarie. Concurrimos a la ruptura de la relación del hombre con él mismo y con la propia naturaleza. Lo que se ve claramente, es una crisis generalizada sin precedentes, de una humanidad que aún se pregunta por la noción clásica de la misma, aunque ya ha colapsado. En el mundo se obedece cada vez más a un modo de conocimiento y de pensamiento basado solamente en los hechos, de forma lineal, cuantitativa, hiperespecializada y fragmentada, por lo anterior surge la necesidad de cambios en la dirección del modelo epistemológico actual.

La lógica racional instrumental que nos rige no percibe lo diverso, no es sensible a una toma de conciencia del mal que produce con su racionalidad utilitaria. Ella, ha sido insuficiente ante los retos de la humanidad, no concibe sus necesidades, está ajena a lo que sucede en las sociedades ricas postindustriales y a los problemas de los pueblos aventajados por el *desarrollo* en cuanto a la exigencia de un tratamiento ético y equitativo de sus problemas. De esta manera se desconocen así, otras miradas posibles sobre el mundo. No se perciben cambios en su postura rígida desde lo científico. La naturaleza, hoy llamada *medio ambiente* se contempla como un primer paso lógico de orden explicativo, luego se interesa por conocer las causas por las cuales se debe manipular, para finalmente someterla. Al parecer éste es el sentido prioritario que adquiere la nueva ciencia moderna. Pero de todos modos intenta realizar como uno de sus propósitos, resolver algunos de los problemas de los humanos con la creación de artefactos que simplifican algunas actividades desde su lógica tecnocientífica: « Lo que resulta perverso en

el universo tecnológico, no es el ordenador, ni el móvil, ni la televisión. Lo que es perverso es la lógica del sistema, una lógica que no puede tolerar lo incierto, que no puede aceptar los auténticos acontecimientos. La lógica tecnológica es totalitaria porque no admite nada ni nadie fuera de ella misma. Todo tiene que contemplarse instrumentalmente, según la revelación medios- fines, según la utilidad costo- beneficio». (Melich, 2.006:31). Entonces, se niega de manera radical todo acercamiento a otras miradas que permitan enfocar el mundo y nuestra interacción con él, de manera diferente. Se descarta lo lúdico, lo especulativo y todo se convierte en una simple relación económica.

2. La ciencia positiva y la investigación

Esta línea de pensamiento se presenta como la corriente teórica más relevante desde mediados del siglo XIX en Europa, tiene sus principales antecedentes históricos en los empiristas ingleses de los siglos XVI y XVIII, con pensadores como Francis Bacon. El padre de esta postura de conocimiento es Augusto Comte, a quién se debe la creación del término filosofía positivista al expresar que: «El conocimiento válido sólo puede establecerse por referencia a lo que se ha manifestado a través de la experiencia». (Comte, 1986:28). En otras palabras, sólo son conocimiento, todos los hechos que podamos comprobar a través de la experiencia. Su desarrollo ha trascendido de tal forma que se ha trasladado esta postura al escenario de las Ciencias Sociales, incluyendo a la pedagogía misma a partir de la aplicación de los siguientes elementos:

- a) Los objetivos, los conceptos y los métodos de las ciencias naturales son aplicables a las preguntas que se dan desde lo científico y social.
- b) Las leyes científicas son universales y persisten fuera del espacio y el tiempo.
- c) La investigación se presenta como neutra ya que los datos recogidos son objetivos.
- d) La pretensión del conocimiento científico es dar cuenta de la explicación, la predicción y el control.

En este sentido, se recomienda que tanto el sujeto y objeto investigado mantengan una prudente y discreta distancia durante el ejercicio investigativo. Si la población objeto de estudio es humana como en educación, el investigador ha de tomar las medidas del caso para no influenciar con sus opiniones sobre la misma. A los sujetos investigados se les subjetiva, es decir se les convierte en *objetos de investigación*. De otro lado, se debe tener en cuenta que las teorías derivadas del conocimiento científico tradicional tienen un carácter normativo y reduccionista cuando establecen de manera obligatoria generalizaciones que son aplicables a cualquier tipo de contexto, para el caso que nos interesa, la investigación en educación. Si acogemos este tipo de teorías toda acción educativa estará supeditada a la teoría independientemente de donde fuese elaborada.

3. La pedagogía

En los espacios de la educación algunos autores han asumido a la pedagogía como ciencia y la aplicación de este enfoque así lo demuestra con el proyecto educativo de la Ilustración, que estimuló la concepción de los grandes relatos altamente difundidos como la libertad, la igualdad, la fraternidad, el progreso y a una historia determinada como lineal desde la idea de poner al hombre como centro, cuando anhelaba cultivar la razón para subyugar la naturaleza y lograr así, la seguridad y la felicidad. A este respecto se sostiene que el positivismo es la corriente de pensamiento que más influencia ha tenido en todos los ámbitos del conocimiento; este predominio ha ocasionado que el discurso filosófico positivista

también cambiara el objeto de estudio de la pedagogía y el carácter reflexivo de la educación y lo redujera a uno de carácter técnico-instrumental. En este sentido, se puede decir que ésta lógica creyó haber sentado las bases para otorgarle el estatuto de ciencia a la pedagogía. La ciencia estudia los aspectos del mundo como totalidad. En consecuencia, todas las ciencias estudian la misma *realidad* del universo de acuerdo con el objeto de estudio de cada perspectiva disciplinaria, cada una de ellas se encarga de explicar racionalmente el universo. La ciencia positiva se caracteriza principalmente por extrapolar el valor de las ciencias particulares y la experiencia; considerada ésta última como el único criterio de verdad. La ciencia positiva, como dice Inmanuel Wallerstein: «Se proponía representar la liberación total de la teología, la metafísica y todos los demás modos de explicar la realidad; por ello, la liberación representa el triunfo de la razón sobre el dogma. La razón se convirtió así, en el centro de la ciencia y de sus aplicaciones. Para el positivismo, el conocimiento humano en general, y el científico en particular, es considerado como un proceso acumulativo de verdades, lo que es coherente con una concepción absolutista de la ciencia». (Wallerstein, citado por Ugas, 2005:16).

Desde esta visión, la realidad es pensada de forma rígida y fraccionada, ella se constituye como una colección de cosas que se transforman en datos para ser explicados a través de las matemáticas; de forma similar se concibe a la sociedad como un conjunto de individuos. La ciencia positiva, también se caracteriza fundamentalmente por dos tendencias: la social y la evolucionista. La primera pretende hacer de la ciencia el fundamento de toda la vida humana; la segunda, establece que el desarrollo de los seres humanos y las sociedades se ajusta a la teoría de la evolución por selección natural. Esta racionalidad ha subordinado la conciencia y el actuar de los seres humanos a las leyes de la naturaleza; para ella la cultura existe en forma autónoma, sin que tenga relación con los procesos políticos, económicos, sociales y culturales; este modelo de ciencia ha sido impuesto históricamente como el único posible en la concepción científica, conduciendo a pensar, por mucho tiempo, que el positivismo es el único paradigma científico para hacer ciencia. A partir de lo anterior la pedagogía no queda exenta de las posibilidades de aplicación de la llamada ciencia positiva, por ello es significativo para nuestro trabajo, mostrar cómo se ha dado este fenómeno a partir de exponer diferentes puntos de vista acerca de la construcción de este tipo de epistemología en donde la pedagogía se convierte finalmente en ciencia.

En principio, remitámonos a la pregunta: ¿Qué es Pedagogía? Históricamente se la conoce como ciencia, filosofía, arte, o técnica. De otro lado, se define como sinónima de educación y de Ciencia de la Educación. La ciencia positiva en el mundo moderno le ha dado a la pedagogía el estatuto de científicidad, concretamente a través de los trabajos de Herbert Spencer, este autor permite ver a la educación como un proceso evolutivo de carácter individual tendiente a producir mejores condiciones para los alumnos y posteriormente adquirir conocimientos útiles. A este proceso lo llamó instrucción, ir de lo más sencillo a lo complejo, de lo concreto a lo abstracto. Su método parte de la biología al explicar el conocimiento en forma de la evolución de la especie, procura seleccionar aquellos conocimientos en educación que contribuyan a satisfacer las necesidades básicas de los hombres.

Otra perspectiva es la de J. F. Herbart. Con él la Pedagogía se fundamenta en la psicología y en la ética, al recuperar algunos principios del mundo ilustrado, al decir que: « La educación del género humano es el incremento progresivo de la cultura y de la moralidad». Este autor, hace énfasis en que la educación debe centrarse en lo moral, en donde la disciplina y la instrucción juegan un papel importante para que el hombre alcance su condición de hombre educado. De esta forma, se crea el sistema de la llamada instrucción educativa. Instalada la pedagogía positivista, sigue su ruta a partir de la búsqueda de

la producción de conocimiento exacto a través del método científico experimental, que consiste en poner en acción la razón más la observación empírica. De otro lado, hay quienes no aceptan el carácter científico de la pedagogía, argumentan que es una actividad práctica y no teórica, que no es un ejercicio para producir un saber, sino un arte, pero un *arte científico*, que requiere, por tanto, la ayuda de otras ciencias.

Para el autor Ricardo Nassif la pedagogía es una técnica y nos dice: «Vale la pena hacer unas consideraciones en primera, la pedagogía no es un arte (...); en segundo lugar la pedagogía sería la técnica de la educación, ya que uno de los significados que se le atribuye al arte es en realidad el concepto de técnica (conjunto de reglas para la actividad y producción de un resultado), con este supuesto la pedagogía no es el arte de la educación sino la técnica de la educación.» (Nassif, 2.005:39). De esta manera, la pedagogía se acoge a los postulados de la fabricación (*poiesis*), como acción que realiza una actividad *sobre* los sujetos para la búsqueda de un resultado final. Actividad que deberá ser útil para la modelación de los educandos. Ahora, en el interior del modelo de la ciencia positiva, se define como objeto de estudio a la educación; no obstante, sólo se puede afirmar que la educación es el objeto de la pedagogía en la medida en que se considera a ésta como ciencia, pero si se le considera arte, técnica o filosofía, es difícil precisar ese objeto de estudio, lo cual representa un problema epistemológico, ya que otras disciplinas también han tomado a la educación como objeto de estudio, como la psicología, la sociología, antropología, la filosofía.

Para una mejor comprensión detengámonos a mirar los siguientes aspectos:

Si entendemos la pedagogía como la reflexión que hacemos sobre la educación del hombre, es decir sobre los fines a los cuales se dirige el proceso educativo, nos ubicamos en el terreno de la filosofía que se resuelve en la filosofía misma. Si estamos de acuerdo con lo anterior, estamos ante dos problemas: El primero, considerar a la pedagogía como una disciplina autónoma de la filosofía y, de otro lado, si la pedagogía es la reflexión sobre la educación del hombre, ella tiene que recurrir a la filosofía, es decir el conocimiento que se genere no puede ser exclusividad de la pedagogía, éste no puede ser independiente de la filosofía. Si se acepta la científicidad de la pedagogía a partir de lo planteado por el modelo biólogo de H. Spencer, al proponer ir de lo más sencillo a lo más complejo, de lo concreto a lo abstracto, y de lo útil como prioritario, se pensará haber construido una plataforma suficiente dentro del saber, al darle a la pedagogía el carácter de científica. Pero como afirma Hoyos Medina: «El positivismo constriñó a la epistemología para generar discursos refractarios al sujeto cognoscente y a las relaciones sociales que lo constituyen, coartó las posibilidades del desarrollo del conocimiento, a través de la denominada pedagogía científica, que es más bien una actividad ideológica, técnico-instrumental, que se propone sin la debida autocrítica y ensimismada en su autocomprensión, el estatuto de validación que otorga el atavismo moderno: Ser una ciencia [...] Así, la apresurada adjudicación de la pedagogía como una ciencia dentro de las ciencias humanas, y como otra ciencia social, parece devenir otra forma más de ideología». (Hoyos, 1.997:69).

En consecuencia, ya aprobado el estatuto científico de la pedagogía vale la pena interrogar sobre lo siguiente: ¿Qué tipo de conocimiento produce esta nueva ciencia? ¿Cuál es su objeto de estudio? Sus partidarios responderán que el conocimiento que se produce, es acerca del conocimiento del niño en cuanto a cual es la mejor edad para el ingreso escolar, la duración de los cursos, la jornada escolar, los métodos adecuados, la planta física, etc, y su objeto de estudio es el fenómeno educativo, pero considerado no como una reflexión sobre la educación del hombre como lo concebían los filósofos antes de la modernidad. Por tanto, se cambia por parte de la ciencia positiva el objeto de estudio de la pedagogía, lo reflexivo de la educación se deja de lado y se reduce a un carácter técnico-instrumental (*poiesis*). Miremos para sustentar lo anterior, la versión de Comenio que reduce la pedagogía: «Al arte de enseñar».

(Comenio citado por Hoyos, 1.997:9). Es decir, la redujo al terreno de la escuela. También esta postura la encontramos en Mialaret cuando afirma que: «La pedagogía no es otra cosa que la extensión de los métodos modernos de la psicología a los problemas propiamente pedagógicos, y especialmente a los problemas escolares». (Mialaret, citado por Hoyos, 1.997:10). Esta línea de reflexión nos muestra que la nueva ciencia pedagógica se convirtió en una práctica técnica instrumental (*poiesis*) y más aún en ideología que se logró cobijar en el interior de las llamadas ciencias. Además, orientada por una epistemología que construye disciplinas debido a la exigencia de la sociedad que lo demanda así. Tenemos que reconocer una vez más que la postura epistemológica de la ciencia positiva del mundo moderno aplicada a la pedagogía insiste en el llamado *mito de la fabricación en educación*, o mejor la reafirmación en términos de H. Arendt del *homo faber* en donde se ha dado prioridad a lo *útil* y al *hacer*, como por ejemplo; al estimular en la educación los elementos de la instrucción y educatividad, éstas como sinónimo de fabricación (*poiesis*), dejando de lado la contemplación en donde cabría la posibilidad para la reflexión sobre la educación del hombre y de sus fines (*praxis*) como lo afirmaban los filósofos antes de la modernidad, al ubicar a la pedagogía en el terreno de la filosofía práctica.

Por su parte, el estatuto científico de la pedagogía ha sido admitido nominalmente, pero su sustento teórico carece de contenido al no analizar, interpretar y reflexionar sobre lo que es la práctica escolar a la cual deberá su existencia. «Eso se evidencia porque el discurso pedagógico manifiesta su inoperancia para interpretar *la experiencia real de su objeto de conocimiento*, se vuelve difuso al *crear* tantas disciplinas como objetos de conocimiento estudia: educación vial, rural, urbana, ambiental, etc., el *objeto* pasa a ser la ciencia misma, generando una tautología: La educación estudia la educación, quedando la pedagogía como una disciplina auxiliar; se pierde la brújula teórico-metodológica, al dividir, en estancos los elementos del proceso que analiza, separando contenidos, efectos y el proceso mismo; el axioma enseñanza-aprendizaje ha sido una verdad lógica pero no empírica; la escolaridad devino del modo de reproducción del sistema de representaciones, en fin, no hay interpretación clara de *lo pedagógico*». (Ugas, 2005:37). Esa desviación de la pedagogía la encontramos en el diseño de algunos programas que sobre el presupuesto de la relación costo- beneficio integrada a un actuar sociotécnico intenta desde lo curricular asimilarse a las exigencias de la sociedad, hoy más concretamente a las del mercado. Por ello, para seguir con este planteamiento observemos lo planteado desde Foucault: «La pedagogía, es insuficiente. Es preciso ocuparse de uno mismo hasta en el menor detalle y esto no lo puede garantizar la pedagogía... La pedagogía se hizo sin ánimo de transmisión de conocimiento. (Foucault. *Hermenéutica del Sujeto*: 52 citado por Ugas). Ésta validada por el positivismo, y sus elementos; causalidad, la relación sujeto-objeto, etc, hace que: «Esta disciplina no analice el proceso, lo cual desvía el propósito reflexivo acerca de una práctica, que en la cotidianidad tiene diez mil modos y maneras de realizarse. Al pretender elaborar un corpus teórico de esas prácticas, limitándolas a una institución (*la escuela*) y a un saber (*el saber pedagógico*) se obvia la condición de posibilidad de acometer una analítica de *lo educativo y la educación* que emprenda y conforme una reflexión transdisciplinaria, a fin de superar el axioma enseñanza-aprendizaje, quebrar la concepción tradicional del saber pedagógico como acumulación, problematizar la tríada conceptual: educabilidad, educatividad y enseñabilidad, romper el contrato administrativo de avanzar por grados para profesionalizar y un largo etc.; sólo así tendremos algún chance de superar la crisis teórico-metodológica que hoy invade a la práctica escolar y por ende a la pedagógica». (Ugas, 2005: 22). Como consecuencia, aparece el fenómeno de la fabricación en la sociedad moderna, al que no escapa la *pedagogía científica* dentro de un actuar socio-técnico, en la cual participa el maestro como sujeto *sobre* el alumno (*poiesis*) que es quién recibe la acción como objeto, es diferente al actuar práxico que es un

actuar del maestro acompañando al alumno (*praxis*). Él primero se reduce a cosa, a objeto de intervención, a campo de aplicación de las técnicas. Desde la lógica socio-técnica el actuar humano no es una *praxis*, sino un comportamiento similar al de los fenómenos de la naturaleza. Pero, para mayor constatación observemos que: «En el mundo moderno y el presente todo se ha instrumentalizado, ésta es una actitud del llamado *homo faber*. Parte de la convicción de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; la identificación entre inteligencia e ingeniosidad, entre fabricación y acción, o mejor en términos de Protagoras: *El hombre es la medida de todas las cosas*, se volvió en lugar común aceptado sin ninguna objeción. (Esquirol, 1.995:23). Entonces, hacer y fabricar (*poiesis*) dentro de una relación técnico instrumental ascendieron en la modernidad al puesto ocupado anteriormente por la contemplación en la Grecia clásica. La fabricación (*poiesis*) y su paradigma se han impuesto en todos los campos. Primero penetró las Ciencias Naturales mediante el experimento e intentó decir que una cosa fabricada también podría cobrar existencia. También ha sido aplicada a los asuntos humanos incluyendo a la pedagogía y esta validación ha hecho que se construyan modelos teóricos de una pedagogía basada en la episteme de la ciencia positiva.

4. Las Ciencias de la Educación

Al abordar a la educación como objeto de estudio, por los interesados desde su disciplina, surgieron las Ciencias de la Educación, lo cual originó que se sustituyeran el término de Pedagogía. Esto ocasionó que psicólogos, sociólogos y economistas, antropólogos, fundamentalmente, se interesaran en el estudio de la educación. Estas emergen junto con la influencia de las técnicas de la educación y la necesidad por explorar su campo. Las nuevas relaciones educativas han hecho pensar que la educación es sinónima de pedagogía, y no es así, se confunden muchas veces debido al abordaje que se hace desde las disciplinas interesadas que incursionaron en el campo de la pedagogía pero de manera fragmentaria. Sin duda están en completa relación. Para ello desde este enfoque, digamos que la pedagogía es la disciplina que tiene por objeto el estudio de la educación del hombre; por consiguiente, la pedagogía es la teoría de la educación que busca el conocimiento del hombre, la característica singular de los seres humanos. Pero si afirmamos que pedagogía y educación no son iguales debemos hacer claridad que: «No se puede hacer epistemología de la educación sino de la pedagogía. (Hoyos, 1.997:10). Entonces, si estamos de acuerdo que son tan distintas podemos afirmar: «En la educación y la pedagogía, los problemas de la primera se ventilan en las teorizaciones correspondientes y los problemas de la segunda se resuelven en la epistemología». (Hoyos, 1.997:10). A pesar de estas diferencias, es claro que los problemas de la educación tienen que resolverse con las contribuciones hechas desde la pedagogía y la epistemología. Pero este tipo de confusiones han generado diversas prácticas vinculadas claramente a la fabricación (*poiesis*) en educación y a la puesta en escena y validación de metodologías que impulsan la actuación sobre los otros, no al lado y en compañía de los mismos. Este tipo de racionalidad en donde se privilegia a la fabricación (*poiesis*) es simplificante e instrumental. Ha permeado diferentes espacios entre ellos la educación y una muestra la encontramos en la educación superior universitaria. Algunos posgrados no escapan de este fenómeno. Quiero señalar en relación con las temáticas en educación, el diseño desde esta lógica simplificante algunos programas denominados: Gestión Educativa, Administración Educativa, Servicios Educativos, etc., que usan estrategias en consonancia con la óptica y utilidad actual del mercado.

También, en la literatura se percibe metafóricamente el mito de la fabricación, en la obra *Frankenstein o el moderno Prometeo*, novela de Mary Shelley aparecida en 1.818, en donde se explica la idea del

hombre *hecho* por otro, fabricado a su imagen y semejanza, situación que no dista mucho de la realidad educativa cuando la observamos en la relación del educador *iluminado* y el alumno *del latín sin luz*. Para acercarnos al elemento fabricación miremos: «Frankenstein es evidente, reduce la educación a una *poiesis*: para él, la acción termina en la fabricación. El cuerpo no es más que un conjunto de órganos, la combinación eficaz de sensaciones y conocimientos; el sujeto es el simple resultado de procedimientos técnicos que basta con poner en obra a partir de principios elementales de la *filosofía natural*. La fisiología y la psicología, la construcción del cuerpo y el adiestramiento social, bastan para *hacer un buen hombre*». (Meirieu, 2.007:62). No cabe duda que el personaje de Frankenstein ha sido modelado dentro de la convicción de lo que hoy se llama en el mundo contemporáneo *tecnocracia*, entendida ésta en palabras de Oliver Reboul como que; la técnica puede resolver todos los problemas, ella controla nuestra acción y la eliminación de cualquier imprevisto, reduce lo real a lo que es científicamente detectable y medible, las opciones técnicas se imponen por razones puramente técnicas y no se discuten. En fin, la eficacia técnica es el valor supremo.

Estos elementos sustentan y dan cuenta hoy de la nueva temporalidad que nos acompaña en torno al culto desenfrenado a la *tecnociencia* (Hottot, 84) y que sin duda, permean a algunas prácticas educativas inmersas aún en la perspectiva de la fabricación (*poiesis*). Esta visión técnica de la educación aplicada con eficacia permanente y sustentada con los hechos como su soporte y al lado de la demostración, han estimulando a quienes insisten en la resolución de los problemas educativos y humanos a hacerlo por medio de la técnica, al dar rienda suelta y espacio a lo que podríamos llamar *el mito fundacional de la fabricación*, que nos lleva a la realización de acciones insospechadas pero muy corrientes y cotidianas como la de: «Fabricar un hombre, si pensamos en ello, es ya tremendo como formulación. Pero hacer un cuerpo con trozos de carne, eso ya resulta insoportable. Vulnera la constitución misma de nuestra humanidad originaria, vulnera aquello que hace que no tengamos derecho a alienar nuestro propio cuerpo ni a desenterrar un cadáver en un cementerio de Carpentras, de Toulon o de donde sea... Fabricar un hombre es una tarea insensata, lo sabemos muy bien. Y, sin embargo, es también una tarea cotidiana, la de cada vez que nos proponemos *construir un sujeto sumando conocimientos* o «hacer un alumno apilando saberes». *Fabricar un hombre* es una cosa rara que nos inquieta lo suficiente para que la novela de Mary Shelley tenga el éxito que tiene. Es algo que nos toca tan de cerca, algo tan íntimo, que su evocación nos estremece.»(Meirieu, 2.007:18). En este sentido, encontramos algunas versiones de la tradición educativa y la instrucción no lejos de este proceder, cuando se orientan hacia el manejo de destrezas o de tecnologías educativas dejando cerrada toda posibilidad de creación propia. Los sujetos al aprender determinadas habilidades y acumular información sobre algunas temáticas de manera eficaz dentro de su ámbito se sienten más que satisfechos, para preguntar luego por la *fórmula* para la resolución de problemas prácticos en su cotidianidad. Por tanto, en el marco de la relación educativa entre maestro alumno, al inscribirla en el espectro de la *poiesis* se reduce al sujeto educado a una *cosa* producida. Con antelación se le dirá que hacer y cómo debe ser, para evaluar si al final se corresponde al resultado planeado por su *creador*. Todo lo contrario, de un trabajo propuesto en educación desde la idea de acompañar a sujetos libres, con capacidad de autonomía y crítica. En el proceso de fabricación en educación, desde la docencia se ha implementado el ejercicio de llenar de contenidos a los estudiantes sin ningún espacio para la discusión, participación y reflexión. En consecuencia: «Los filósofos de la educación, en la era de la modernidad sólida, creían que la tarea de los maestros era llenar los proyectiles balísticos, y la enseñanza de sus productos debía procurar seguir estrictamente la trayectoria prevista determinada por el impulso inicial. No es algo extraño a la primera era moderna, los proyectiles balísticos eran la gran conquista en materia de inventos técnicos sirviendo perfectamente a cualquiera que tuviese la intención de conseguir y dominar el mundo de aquella época». (Bauman. 2006:29).

De hecho, en nuestras relaciones educativas sólo se apunta a la formación de un buen profesional, sea técnico o incluso académico como la finalidad primera, se le acredita en su profesión para que se ponga a tono con el mundo de la competencia en la órbita de la sociedad de mercado. Pero, esto es limitado e insuficiente, no se acerca a la formación como *buen persona* en convivencia y diálogo sobre los diferentes problemas que acontecen en el medio. Formar buenas personas, dentro de la lógica de lo bueno y lo justo, sería una de las finalidades de la educación, como respuesta a la única perspectiva que se presenta hoy cuando: «el adiestramiento en algo útil para la vida es prioritario y más importante que aprender a pensar por uno mismo. No hay mucho tiempo para pensar, por lo que aprender a hacerlo es bastante inútil.» (Camps, 1.996:111). Lo que prima en los actuales momentos es la profesionalización orientada a conseguir rentabilidad económica, lo relevante es el sentido de *utilidad* que se origina y orienta para las diferentes disciplinas desde una instrucción fundamentada en la *poiesis*. Pero debemos tener en cuenta que ser un profesional no es el único fin de la vida. Hoy los ciudadanos y en particular los jóvenes egresados de las aulas universitarias se enfrentan a obstáculos presentes imposibles de eludir, como el *free lance* y todo lo que acompaña la flexibilidad laboral. Estos deberían tener en cuenta que en: «Un mundo como este, por tanto, no hay otro remedio que aprender la vida a trozos, a medida que sale al paso, pensando que todo trozo diferirá de los otros y exigirá capacidades y conocimientos distintos». (Bauman, 2.006:33).

Así, lo muestra la cultura empresarial del momento, nuevos planes, estrategias y políticas de marketing, que no aseguran ninguna solidez laboral, anotemos que en algunos casos es la excepción en el presente. El elemento *utilidad* ronda por doquier desplazando a la misma pedagogía de su que hacer inicial: «la pedagogía y el currículo, asociados con la transmisión desinteresada de conocimiento, ceden lugar a la especificación gerencial de objetivos estrechamente vinculados a la productividad empresarial. La conducción del emprendimiento educacional por profesionales orientados por preocupaciones meramente educativas es substituida por técnicas y procedimientos gerenciales dirigidos por preocupaciones de eficiencia y productividad». (Da Silva, 1.997:284). En este sentido, se han descentrado los propósitos iniciales de la pedagogía y la educación, estando hoy al servicio de la empresa en sus distintas vertientes. Esto se evidencia en un depurado lenguaje que invade en particular a la universidad pública latinoamericana, que nos indica en sus ámbitos, la necesidad de ser eficientes, eficaces, planeadores, controladores, recursivos, gestores, etc. Alberto Melucci, sociólogo italiano, citado por Bauman, nos manifiesta a este respecto que: «Vivimos tormentas por la fragilidad del presente, que reclama un fundamento sólido allá donde no lo hay... Y añade: cuando pienso en la posibilidad de cambiar, siempre estamos divididos entre el deseo y por otro lado, entre la expectación y la incertidumbre». (Bauman, 2.006:31). Ante las insuficiencias planteadas por la lógica y prácticas de orden técnico e instrumental, que se nos muestran como métodos para la fabricación desde la pedagogía y con el objeto de superar la *convicción*, de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad, se propone lo siguiente:

☞ **La pedagogía: ejercicio *práxico* más que técnico.**

En la búsqueda de un nuevo horizonte para los procesos pedagógicos, me parece oportuno mencionar y rescatar la *phronesis* (Aristóteles) como el conocimiento prudente y guía que acompaña a la *praxis* en el desarrollo de una nueva pedagogía. Esta última se caracteriza por ser una acción que no tiene más finalidad que ella misma. Aquí, no hay ningún objeto a fabricar, ningún elemento del que se tenga una representación anticipada que permita su elaboración y lo encierre en cierto modo dentro de su *resultado*, sino que es un acto a realizar en su continuidad, un hecho que nunca termina ya que no comporta ninguna finalidad externa a él mismo definida con antelación. Por tanto, el ejercicio pedagógico forma parte del llamado saber moral *praxis*, (Aristóteles) que es diferente al saber técnico *poiesis*. (Aristóteles). Éste toca las

fibras de lo más íntimo: Al saber aconsejarse a sí mismo y a los demás. Se plantea un *diálogo ético* de doble vía protagonizado por seres éticos en donde jueguen un papel importante la comprensión. De este modo, no es pertinente reducir la pedagogía a una *poiesis*, ya que sería tratar al sujeto educado como una *cosa* de la que podría decirse, antes de empezar a educarla, qué debe ser y al finalizar poder verificar si se corresponde con lo proyectado. De ahí que es urgente una reflexión sobre los fines de la educación; es decir, una deliberación sobre el destino del hombre, ubicar su lugar en la naturaleza, y sus relaciones con los seres humanos. Asimismo, podríamos intentar transformar nuestro ejercicio institucional y superar los elementos que nos han llevado a considerar la pedagogía y la educación dentro del marco de la *poiesis*. Es necesario considerar a la persona como punto esencial en las relaciones educativas, alejada de los presupuestos técnicos propios de una racionalidad instrumental deformada, que confunde medios y fines, como heredera de los preceptos racionales que dieron origen a la construcción del mundo moderno. Las técnicas, nos aportan de manera parcial, apuntan a pensar desde una razón subjetiva que sólo nos lleva a la cosificación. Desde esta perspectiva, sólo vemos el mundo como objetos y cosas. Aquí, surge una pregunta: ¿Puede permitirse esto en el terreno de la educación? Desde luego que no. Por tanto creo abrir un espacio para la ética, la cual nos permite establecer una relación con sujetos no con cosas.

☞ El compromiso.

Lo pedagógico es conveniente abordarlo desde una ética del compromiso acompañado de sensibilidad, dado que quienes son nuestros estudiantes necesitan del estímulo oportuno para llegar a realizar el ejercicio transformador en que se convierte este proceso, elemento que no podemos dejar pasar ya que se entiende de doble vía: Se transforma, pero, sin duda alguna, también me transformo a partir de la experiencia vivida. Este elemento se presenta como resultado de un encuentro no programado ni premeditado con otra experiencia ajena, pero próxima a la mía. En este sentido, la acción pedagógica requiere de una alta dosis de comprensión y compromiso frente a esa nueva relación que se inaugura, evidenciándose así que ella se convierte en una acción de vida permanente dentro y fuera de la institución donde se desempeña el docente.

☞ Pedagogía del otro.

Aquí aparece la noción de tacto pedagógico (Van Manem, 1991), es decir la capacidad de renunciar al egocentrismo que caracteriza a los hombres. Hay que darle cabida al otro permitiendo de esta manera, la primacía de la alteridad. Dicho de otro modo: Es propio de lo pedagógico permitir la presencia del otro, y así superar la noción; soy el centro del mundo. Si se quiere rebasar este obstáculo el educador procurará abrirse al mundo para experimentar lo que le sucede a ese extraño (estudiante) en cada momento, dado que con su llamada reclama atención dada su vulnerabilidad frente al entorno. El no ha podido llegar a éste, pero se encuentra sin respuesta ante hechos inexplicables en donde se pone a prueba la condición humana, sus conflictos y contradicciones. Luego, entonces necesita instalarse en el mundo pero con dirección a los otros, al estar pendiente de lo que piensan, sienten, sufren o gozan; labor que trasciende el aula en la mayoría de las oportunidades, acción que está atravesada por una alta dosis de amor, situación no corriente en nuestra época.

☞ El reconocimiento

En nuestro nombre se encuentra toda la esencia humana. Al ser nombrados, somos y existimos en el mundo. Todos sentimos gratificación y estímulo cuando nos llaman por nuestro nombre. Este es el primer signo de que somos alguien para el otro e integrados junto a los diferentes. Necesitamos ser vistos, ser

mencionados por nuestros logros, por nuestros esfuerzos y también por nuestras dificultades. Ahí estaría inmersa también la tarea del maestro para acercarnos a ser. La intuición sobre lo que le ocurre al otro de manera permanente, el desarrollo de esa capacidad que hace parte de la labor cotidiana del docente. Y entonces reconocer la humanidad de los otros, que por supuesto no pertenecen a ningún espacio relegado, que en muchas ocasiones por ser menores de edad o faltos de experiencia no pueden ser abandonados. Por ello no bastan los reconocimientos desde lo institucional puesto que muchas veces se quedan en la gran pompa de las celebraciones.

✧ Ser lo que se enseña

«Saber, decir y hacer». (Van Manem, 1.991) son tres elementos a tener en cuenta en cualquier propuesta pedagógica. En el mundo de hoy encontramos una incoherencia consciente o inconsciente, pero existe. Observamos maestros duchos en el saber, que manejan conocimientos, son hábiles en el manejo teórico de su disciplina. Luego, comunican de manera oral o escrita lo asimilado en los textos y en su vivencia cotidiana, pero también debemos decir que, a menudo, hay una incoherencia entre lo que se sabe, dice y practica en la vida real. En la fase del hacer empiezan las contradicciones. Entonces, para corregir este tipo de situaciones, debemos decir que el maestro de alguna manera ha de personificar lo que enseña, ha de ser una pequeña muestra de lo que son las matemáticas, la historia, la filosofía. «Ser» lo que se enseña es transmitir de manera adecuada la pasión y el gusto de la disciplina que comunica en su relación educativa, convirtiendo su labor docente en un acto de vida y de entrega, a la vez que contribuye a la realización como persona inmersa en el mundo complejo de las relaciones humanas.

✧ La comunicación

Este proceso debe estar articulado a otro igualmente importante, la confianza en la que haya una disposición a la escucha mutua, en la comunicación con personas. De nuevo aparece la *praxis* como soporte de la pedagogía en tanto que una buena comunicación se garantiza en cuanto esa relación de personas por supuesto de distinta edad para el caso pedagógico, se desarrolle de manera horizontal en términos de respeto y consideración por el otro, distinto y singular, poniendo de antemano la generosidad en la escucha del otro, situ que por su grado de complejidad a veces se nos muestra muy distante en la actualidad.

✧ La participación

No puede efectuarse ninguna acción pedagógica sin la participación en el ámbito de la escuela. Es prioritario retomar el concepto de *praxis* como acción y poder construir un espacio público de diálogo entre los hombres para constituirse como sujetos, con fines para el diálogo, para de esta manera ser responsables tanto en lo individual como en lo colectivo. De esta forma, recuperar el sentido de la *Res pública*, del latín la cosa pública, o en términos más literales, *volver a los asuntos del pueblo* en cuanto a que los ciudadanos tienen la soberanía y las facultades para el ejercicio del poder, aunque este último sea delegado por el pueblo soberano en gobernantes que se elijan de un modo u otro, para nuestro caso reabrir los espacios democráticos de la escuela.

A manera de conclusiones no definitivas podemos afirmar que es necesario:

1. Tener en cuenta el agotamiento e insuficiencia del modelo científico moderno en el desarrollo de las sociedades del presente y su aplicación en el mundo pedagógico y educativo.

2. La necesidad de renunciar a la figura del discípulo a quién se le indica la ruta. Su itinerario a recorrer seguramente para toda la vida lo llevará como estudiante a dirigir su propia experiencia de vida. Desde esta idea, no hay espacio para el mentor, quien orienta por su rol, dará su testimonio pedagógico y de vida Su función será la de acompañar una experiencia como única e irrepetible.
3. Replantear el proyecto de *educación como fabricación*. (*poiesis*) entendida como saber técnico que actúa sobre la cosa en donde se planean y exigen resultados útiles a los sujetos que intervienen en ella. La educación no necesita sólo de intervenciones de tipo técnico, pues éstas sólo convierten a los usuarios en autómatas y practicantes de modelos generalmente contruidos desde la lógica estatal en nombre de la participación y la democracia.
4. Hacer de la pedagogía una actividad desde la *praxis* al implementarla como un fin en sí misma, es decir como valedera desde sólo su puesta en práctica por ejemplo; el diálogo, al vincularlo al saber moral y ético para permitirle a la figura del otro perfilarse así mismo como sujeto en el mundo, ser heredero de una historia para afrontar los retos del presente y acercarse al futuro de manera creativa.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah (1993): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- ARISTOTELES (2003): *Metafísica*. Espasa, Madrid.
- BAUMAN, Zigmunt (2006): *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*. Arcadia, Barcelona.
- CAMPS, Victoria (1996): *El malestar en la vida pública*. Grijalbo, Barcelona.
- COMTE, A (1923): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Sociedad Internacional, Paris.
- DESCARTES, R (1983): *Discurso del método*. Humanitas, Barcelona.
- DA SILVA Tomaz (2001): «Espacios de identidad», Parte III. Octaedro, Barcelona.
- ESQUIROL, Josep María (2.005): *El respeto a la mirada atenta*. Gedisa, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (2007): *Vigilar y castigar*. S XXI, Madrid.
- HOTTOIS, Gilbert (1.991): *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Antropos, Barcelona.
- HOYOS, MEDINA Carlos (1.977): *Epistemología y Objeto pedagógico*, Plaza y Valdés, Madrid.
- MEIREU, Philippe (2004): *Referencias para un mundo sin referencias*. Grao, Barcelona.
- MEIREU, Philippe (2007): *Frankenstein Educador*. Laertes, Barcelona.
- MELICH, Joan Carles (2006): *Transformaciones, tres ensayos de filosofía de la educación*, Miño Dávila, Buenos Aires.
- NASSIF, Ricardo (1.989): *Pedagogía General* Kapelusz, Buenos Aires.
- REBOUL, Olivier (1.990): *Los valores de la educación*. Ideas Books S. A. Buenos Aires.
- SHELLEY, Mary (1.994): *Frankenstein o el Moderno Prometeo*. Laertes, Barcelona.
- SPENCER, Herbert. *Los factores orgánicos de la evolución*. Espasa, Madrid.
- UGAS, Gabriel Fermín (2.005) *Epistemología de la Educación y la pedagogía*, Universidad del Táchira, San Cristóbal.
- VAN Manem, Max (1991) *El tacto en la enseñanza*. Paidós, Barcelona.

LA RAZON Y LA RAZON INSTRUMENTALIZADA

Por:

Carlos Rengifo

Resumen

Desde el mismo momento que Diderot y D'Alambert se deciden hacer la enciclopedia, se denota un ejercicio de poder por medio del saber, al fin y al cabo ellos establecen las nuevas directrices para el mundo ilustre que buscan implantar. Sin embargo, para ello debe superar el mito religioso para imponer de forma inconsciente, otro mito poderoso, el determinismo de la ciencia. Lo curioso de este nuevo mito, es que es otra de las creaciones de los hombres, pero termina por establecerse por fuera de los límites de éste; dejando de lado la complejidad a la que el hombre está expuesto en su eterno devenir en la sociedad. Desde la perspectiva de Horkheimer y Adorno, en primer lugar, se analizará la crítica que ellos hacen al iluminismo. Acto seguido se analizará el mito de Odiseo, como la racionalización de los mitos. En tercer lugar, se tratará de establecer hasta que punto el método de la escuela de Frankfurt, puede ofrecernos elementos para derrumbar el mito de la racionalización industrial.

* * *

1. Dialéctica del iluminismo.

*El hombre habla de todo y habla de todo como si
el conocimiento de todo estuviese todo en él.
Antonio Porchia.*

Cuando se analiza a fondo la enciclopedia de Diderot y D'Alambert, puede advertirse que no se trata de un simple libro de consulta, un diccionario. Se ve en esta obra la necesidad de ordenar y el fenómeno de clasificar, pero con un fin establecido, la conexión entre el conocimiento y el poder. Bajo el supuesto de que «clasificar es ejercer el poder», se deja entrever que cuando ordenamos el mundo lo hacemos de acuerdo con las categorías que damos por supuestas, pero el problema que surge es que en el tiempo en que están nuestros autores, quien establece las categorías, es la escolástica, entonces como ellos pueden aceptar un ordenamiento desde esta perspectiva, si ellos eran defensores del pensamiento ilustre. Lo que hacen estos autores es trazar nuevas fronteras entre lo conocido y desconocido, en medio de un debate acerca del método y la disposición correcta en el ordenamiento del conocimiento, de esta manera, buscaron eliminar la mayor parte de lo que los hombres habían creído sagrado en el mundo del conocimiento. Pero sobresale una problemática, pues el nuevo ordenamiento del mundo se basa en las matemáticas, elevándolas hasta prestarles un carácter absoluto. Lo que se hace es convertir el procedimiento matemático en ritual del pensamiento, es decir, plantea el procedimiento matemático como necesario y objetivo, conllevando a transformar el pensamiento en instrumento o cosa.

Este aparente triunfo de la racionalidad objetiva (la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico) conlleva a una difícil sumisión de la razón a los datos inmediatos «lo que es, es y lo que puede ser, no debe ser». La tesis central de la exposición se basaba en el hecho de que toda pretensión del conocimiento era abandonada, y el formalismo matemático fija el pensamiento en la pura inmediatez por medio de su instrumento: el número. El conocimiento se reduce a la repetición y el pensamiento a tautología. Desde esta perspectiva, el iluminismo cae en la mitología, pues la mitología había reducido como verdad, en sus configuraciones, la esencia de lo existente; existe entonces un eterno acaecer sobre la repetición pura y simple. Se inculca al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos, naturales, decorosos y razonables, así, el individuo queda cada vez más delimitado como cosa, como elemento estadístico. Pero esta racionalidad instrumental que surge como alternativa al dominio feudal, religioso, moral, etc., termina convirtiéndose en un utilitarismo, otra especie de dominio más bien en otro mito, en donde la racionalidad, la industrialización y el progreso (Modernidad) son los elementos mitificadores y dominadores. Se pasa de un problema a otro más complejo, porque quisiera o no, el iluminismo fue el fundamento central para la actual sociedad tecnológica en que nos encontramos. El *Objetivismo* ha olvidado el mundo que es sustento de su teorización y finalidad. Desplaza el mundo circundante por la idealización matemática que alcanza grados tan altos de abstracción, que incluso vela o cubre el mundo y hace que tomemos por verdadero lo que constituye un método, oscureciendo los verdaderos fundamentos de la ciencia y su finalidad en la cultura (humana).

Por otro lado, la emancipación que consigue el sujeto ilustrado se efectiviza con la soberanía del individuo, quien habrá de determinar sus conveniencias mediante el uso público de su razón. El ideal último de la Ilustración, es la edificación de una sociedad democrática conformada por un conjunto de sujetos ilustrados, quienes expondrán públicamente su razón en un ámbito de libertad pública, es decir, en la constitución de una sociedad civil. La Ilustración marcaría el inicio de una marcha hacia *la paz perpetua*, haciendo de la razón su punta de lanza. La Ilustración, pues, se erige en expresión teórico-filosófica de la modernidad oponiendo siempre la razón a la argucia. La razón sería expuesta en público mostrando su validez en el rigor de sus argumentos, desarmando al contrincante con la fuerza argumentativa de estos.

En cuanto a esto Adorno y Horkheimer consideraron que si por Ilustración y progreso intelectual entendemos la liberación del hombre de la creencia supersticiosa en las fuerzas del mal, en hadas y demonios, en el ciego destino -en suma, la emancipación del temor-, luego la denuncia de lo que habitualmente se llama razón es el mayor servicio que se pueda prestar. Esta formación de un ámbito público de discusión, encuentra sus raíces en la génesis de la sociedad burguesa que muestra en su postulado de libertad de pensamiento y expresión un momento progresivo.

La historia del concepto de opinión pública, está ligada al desarrollo de las relaciones de producción capitalista cumpliendo un papel político: en la libertad reclamada para la producción y el mercado es exigida correspondientemente la libertad de pensamiento. Ambas demandas se enfrentan al orden económico-político feudal. Se pretende la conformación de una opinión pública que, en tanto voz de la sociedad, reclame la participación en los asuntos (públicos) que le incumben. La opinión pública se formaría con las ideas lanzadas por sujetos ilustrados, viendo en ella el instrumento que influye en la dirección de la sociedad. Se trataba, en suma, de influir en la política y el medio para lograrlo era la «publicidad»; la apuesta kantiana por ésta, se vería reforzada por ya existir en su tiempo un público racional interesado en hacer oír sus opiniones por el aparato político (todo lo cual se enraizaría con el movimiento ilustrado). Por eso Kant postula que la Ilustración tiene como principio, el ejercicio público de la razón a diferencia de su

uso privado, pues éste no alcanza resonancia pública. Sería, pues, tarea de todo ciudadano ¿hacer «publicidad», dirigirse al mundo? Ser escuchado, postular sus pensamientos y hacer que el aparato político los escuche y ejecute. ¿No es esto otra forma de mitificar el mundo?

2. El mito de Odiseo.

Una idea central que anima la crítica frankfurtense es la concepción del iluminismo como mito, luego de percibir en la realidad político-social contemporánea los síntomas de una *recaída en la barbarie*. En la actualidad ya no hay más cambios. Un cambio es siempre hacia lo mejor. Pero cuando, en tiempos como éstos, la angustia ha llegado al colmo, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos, el camino hacia el progreso sería iluminado por la *razón*, emprendiendo el desencanto del mundo: las supersticiones y las creencias míticas habrían de ser desterradas por medio de una razón que mostraría en la des-ilusión del mundo, las *probabilidades* de su control y dominio. La razón desmitificadora organizará los elementos del espacio social-natural de acuerdo a un fin: *la autopreservación*. Este objetivo -adscrito a la fe en el progreso técnico- será cuestionado por Horkheimer y Adorno¹, tomando como punto de partida para su reflexión, el texto de «La Odisea»², con la intención de hacer legible la tradición del «yo» occidental, pues hallan en Odiseo «el prototipo del mismo individuo burgués». En el momento en que los mitos, que habían venido transmitiéndose oralmente durante generaciones, se fijan en la escritura, dejan de ser propiamente mitos y se convierten en doctrina, en mitología. Dicho de otro modo, al racionalizarse y organizarse con mayor o menor coherencia (mediante la escritura), los mitos dan paso a la Ilustración. Así, los poemas homéricos «confieren universalidad al lenguaje», requisito primordial éste de la universalidad que quiere cumplir toda concepción ilustrada. En *La Odisea*, se presenta una complejidad de escenarios, tanto por la tierra como por el mar; el orden cronológico se ve alterado en gran parte y, sobre todo, es grande la variedad de los lances y los sucesos. Es posible que por esta razón Adorno y Horkheimer hayan querido fijarse en *La Odisea*, por entender quizá que los acontecimientos que el héroe de la misma vive, desde su salida de Troya, cuando emprende el viaje de regreso a su patria, Ítaca, ejemplifican más fielmente la diversidad de realidades que quieren manifestar de una forma contundente; asimismo, el relato leído a su vez críticamente, pondría de relieve también la imbricada relación entre mito e Ilustración. *La Odisea*, desde el punto de vista de la dialéctica de la Ilustración, al reflejar los mitos y el orden jerárquico de aquellas sociedades con cierta unidad y sistematicidad universales, destruye la «esencia» de las mismas realidades que quiere reflejar y Odiseo, principal actuante de las historias que pasan ahora a ser el entramado de ese todo más o menos ordenado y organizado, se nos «revela como prototipo del individuo burgués».

En este poema se muestra un mundo lleno de mitos, sin embargo, Odiseo (héroe del poema), que no es ajeno a esto, se adueña de los mitos y los organiza, llega al error de la falsedad de los mitos, se abandona a sí mismo para reencontrarse y finalmente se da una extrañación respecto a la naturaleza, un abandono a la naturaleza con la que se enfrenta en cada nuevo episodio del poema. El carácter épico de la trama homérica representa el constituirse de un pueblo, o mejor dicho, de una civilización, a través de triunfos y derrotas, con héroes y actos de heroísmo. En el mito se da como una expresión que busca la cohesión social y la anulación del tiempo real, creando un tiempo ficticio, esto es, el tiempo de lo siempre igual. Los trabajos de Odiseo describen el tránsito de un estado animal a la civilización, en donde el pago consiste en la renuncia y el sacrificio de los impulsos primarios, bajo la idea rectora de la autoconservación:

¹ MARX Horkheimer y TEODOR Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sur 1969.

² HOMERO, *La odisea*, Casa Editorial El Tiempo, Bogotá 2005.

cuando la embarcación pasa por la isla de las sirenas, Odiseo es atado al mástil y hace que su tripulación se coloque cera en sus oídos; Odiseo decide enfrentarse al canto de las sirenas atado, lucha por no desahacerse en el canto, canto que seduce a cualquier hombre; rehúye a la seducción del placer inmediato. Pero desenmascara al mito, al saber que la única manera de no caer en las redes del embrujo de las sirenas es taparse los oídos con cera, pero desde esta perspectiva se estaría negando al mito, entonces lo enfrenta, atándose al mástil, pese a que el canto lo atrae, las cuerdas impiden caer en la tentación. Sólo así rehúye a la seducción del placer inmediato. El temor y la incertidumbre serán sustituidos por la seguridad de que dota una visión mítica de la vida humana contenida en la imagen de destino: *regresar a Ítaca para salvar el honor de Odiseo*. Por esta razón, el mito es impartido como religión impuesta por sacerdotes para responder a los enigmas del tiempo y el espacio eternizando el presente: al caos responde el mito (razón ordenadora) informando sobre el origen (historia), intentando explicar y representar la realidad en el quehacer intelectual (doctrina, teoría, dogmas, etc.): el mito quería contar, nombrar, manifestar el origen: y por lo tanto también exponer, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada por el experimento y la recopilación de los mitos que se convirtieron enseguida, de narraciones de cosas acaecidas, en doctrina. Todo ritual implica una concepción del acontecer, así como del proceso específico que debe ser influido por el encantamiento. El dominio de Odiseo sobre sí mismo, representa la destrucción del sujeto para cuyo servicio es cumplido, es decir, lo oprimido y disuelto por la autoconservación como ser viviente, este héroe es un ser que se sustrae al sacrificio sacrificándose, la historia de la renuncia, no es esto lo que busca el iluminismo al constituirse; formar un sujeto autónomo que se libere del yugo del dominio moral religioso, hasta tal punto que sea capaz de dominar, incluso a la naturaleza misma. Odiseo en la conquista de territorios, se apropia (conquista) de su identidad: Odiseo propietario dominará en la realidad, pretendiendo mantener su orden de dominio; es decir, «el dominio en la esfera del concepto se levanta sobre la base del dominio real». Por eso Odiseo es la representación del burgués capitalista, al ser un sacrificio, en la medida en que en su lucha contra el mito y su renuncia patronal, pide una sociedad que tome posesión de sí en vistas de la conciliación, sin necesidad de renuncia ni de dominio.

El dominio del hombre sobre sí mismo, debe tomarse desde su sí. En la competencia con la naturaleza, el hombre es, el más débil y la única manera de equilibrar fuerzas, es que el hombre racionalice la naturaleza, solo la adaptación conciente de la naturaleza pone a ésta al servicio del físicamente más débil. La dominación de la naturaleza mediante esta adaptación constituye el esquema de la astucia de Odiseo, en donde el espíritu instrumental separado, se pliega dócilmente a la naturaleza, dándole a ésta lo que le pertenece y al proceder así la engaña.

El *sí* de Odiseo representa la universalidad racional contra la ineluctabilidad del destino. El discurso en oposición al canto mítico, la posibilidad de fijar en el recuerdo el mal acaecido, es la ley de la salvación homérica, en Odiseo se ha consolidado la unidad de la vida individual, la identidad de la persona, no son estos ¿algunos de los fundamentos de la racionalidad iluminista? La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza. La Ilustración nos propone un proyecto emancipador que quiere disolver toda duda, todo error o ambigüedad, todo encantamiento o quimera mitológica. En definitiva, el proyecto ilustrado, bajo el pretexto de nuestra privilegiada naturaleza racional, pretende dar una explicación global del mundo mediante el conocimiento y el saber científico, aduciendo una serie de causas y principios que no sólo sirven para explicar lo fenoménico y lo físico, sino que su universalidad se extiende a todos los ámbitos incluidos, y éste es uno de los principales problemas, las esferas de lo moral y lo político. Es entonces cuando ese proyecto supuestamente emancipador, se vuelve contra la razón misma, que se convierte en razón férreamente positiva y, lo que es aún peor, en razón dominadora que somete bajo su propia algoritmia, toda

realidad existente. Pero, si dirigimos una mirada atenta a los mitos, reparamos en el hecho de que en ellos palpita ya el germen mismo de la Ilustración; tanto es así que, los mitos querían «narrar, nombrar, contar el origen», tenían por tanto la pretensión de explicar lo que «es», de controlar y dominar, a fin de cuentas. Nada más parecido a los objetivos últimos del proyecto ilustrado, que olvida la originaria unidad de la razón con la naturaleza y erige a aquella en razón instrumental, identificadora y dominadora.

3. Teoría crítica

Odiseo reflexiona y trata de comprender los mitos de Grecia (su mundo), tiene una actitud crítica frente al mundo de los mitos y ve que la mejor manera de superarlos, es superarlos teniendo un dominio sobre sí mismo, para después adueñarse y organizar los mitos, como sucede con las sirenas. La Ilustración hace lo mismo, se adueña del mito que constituye su mundo, lo organiza pero lo supera sobreponiendo otro mito con bases matemáticas. Lo que cabe preguntarse es ¿cómo desde las ciencias sociales podemos derrumbar el mito racional? De las principales características del método de las ciencias sociales se encuentran el comprender, explicar y liberar. No es esto lo que hace la Ilustración para superar el mito en el que se encuentra, es decir, lo comprende para poder explicarlo y finalmente liberarse. Será acaso que ¿todavía no comprendemos el mito racional, y por ende no lo podemos explicar a fin de poder liberarnos? ¿Cómo superar y liberarse de algo que aún no comprendemos? Y obviamente, antes que nada, debemos de comprender primero el fenómeno social para ver que aportes puede ofrecernos para el derrumbamiento de ese difícil y abstracto mito racional. Lo que sí se puede advertir hasta ahora es que tal vez, el método usado por el iluminismo puede ayudarnos a derrumbarlo también a él.

El poema homérico escrito, uno de los textos base de nuestra cultura occidental, refleja ya el espíritu burgués; la razón ordenadora, ilustrada, a fin de cuentas, se abre paso e inicia el proceso y el progreso universal de la historia humana, aun cuando persigue el efecto contrario, esto es, reflejar lo establecido y la invariabilidad del mito. Dicho mito muestra en ese punto, su propia irrealidad y se nos empieza a presentar como sombra difusa de una época que queda atrás, en ese constante devenir de la razón, y en su continuo e indefinido progreso. Desde ese momento, el lenguaje ilustrado, en tanto que tiene pretensiones de universalidad, copa todo resquicio de realidad y se adueña de todo ámbito explicativo. He aquí la ambivalencia de la Ilustración: mientras se sabe a sí misma como progreso, trata de instaurar una doctrina legitimadora definitiva, que enseguida se convierte en ideología cuando, opresivamente, se le impone a los individuos. Sin embargo, el que al servicio de esta ideología represiva, quiere frenar la Ilustración, desata de nuevo el mismo proceso que vuelve a querer emancipar, liberar de las ataduras del dominio cuando la escisión y la quiebra de la anterior ideología ya es irremediable.

La condición de permanencia de los monstruos míticos, está fijada en un contrato inamovible determinado por una instancia superior a ellos (los dioses). Y esta condición consiste simplemente en la repetición constante de sus atrocidades, en destruir todo aquello que cae en sus dominios. Para vencer a estos seres antiquísimos, Odiseo tiene que engañarlos con el mecanismo de la astucia que le invita a disolverse en la naturaleza, de la misma manera que la autoconservación exige al individuo burgués que renuncie a sus sueños, que sea paciente, que se adapte al sistema y olvide el constituirse a sí mismo como un «yo», si es que alguna vez se lo propone. La repetición está implícita en el concepto de capitalismo y en su realización. Los sujetos son simples marionetas que obedecen las leyes del sistema, llegando a un estado de instrumentalización y cosificación tal que ya no preguntan por el férreo contrato donde establecen las bases

de su sometimiento; sencillamente lo cumplen sin ulterior reflexión perpetuando y asegurando sin darse cuenta la «ratio» de su propia coacción. La Ilustración europea se erigió en el tribunal crítico que desenmascararía mitos y despoblaría el mundo de hadas y fantasmas para librar a los hombres de sus temores. Su impulso crítico es heredado por Marx, quien encontraría (adjudicaría) en el proletariado al sujeto portador de los ideales de la Ilustración radicalizada. La crítica de Marx se sostenía en la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción capitalista, apostando a las primeras como fuerza progresista de una suerte de historia natural. Empero, el desarrollo de la sociedad capitalista en el siglo XX, reveló el carácter des-acertado de la prognosis marxista, al producirse una extraña combinación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción evidenciada con la participación de aquéllas en la industria militar. Por esa razón, la crítica de Adorno y Horkheimer se convierte en un todo, en el momento mismo en que se lanzan contra un concepto clave: el concepto de razón y su historia en Occidente; esto es: «la historia del pensamiento como órgano de dominio».

En el mundo moderno, la razón se hunde en una grave aporía: por un lado, la razón pretende ser el poder político y social, y, a la vez, la pretensión de validez racional no manchada de poder, por el otro. De esta dicotomía se derivaría el término de razón instrumental. La razón instrumental designa un entendimiento calculador y que ha usurpado el lugar de la verdadera razón; ésta última referida como entidad que comprende a todos los seres humanos y no se guía por fines. En cambio, la razón instrumental se postula en el mundo moderno como Logos, es decir: la razón pasa a significar razón con acuerdo a fines (concepción weberiana), borrando así las fronteras entre la pretensión de validez y la autopreservación; desde esta perspectiva, no queda más que afirmar que la autoconservación, es el principio constitutivo de la ciencia y el iluminismo es la filosofía que identifica la verdad con el sistema científico. La razón instrumental expresada en la ecuación *acción racional con acuerdo a fines*, invade el lugar de la verdadera razón, es decir, la razón histórica, y que, en original sentido de Logos, formula enunciados que son verdad o mentira y sirven para conocer la realidad, pero no para someterla a fines pues ello implica definir razón como poder; ya que de esa forma, los fines al someter al Logos lo circunscriben a la lógica de la dominación. Esta razón instrumental cancela la línea divisoria entre la pretensión de validez de la razón en universalidad y la autoconservación. Esta razón se inspira en un modelo teleológico, en donde, por consiguiente, lo que no se adapta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso.

La razón desempeña un papel de utensilio universal para la fabricación de todos los demás, rígidamente adaptada a su fin del aparato económico, funesto como el obrar exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Se ha cumplido finalmente su vieja ambición de ser el puro órgano de los fines. La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esa univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación, que concluye siempre de nuevo en la elección entre la supervivencia y ruina, reflejada aún en el principio de que de dos proposiciones contradictorias sólo una es verdadera y la otra es falsa. Con el triunfo de la razón instrumental, como saber absoluto, se repite la ceguera de toda mitología que condena la vida humana, antes que a la felicidad, a la autopreservación pues «el deseo no debe ser el padre del pensamiento». La crítica inmanente de la razón es una crítica de la razón histórica: es la explicación de por qué la historia del capitalismo llegó a tomar el rostro de una historia natural y que prometía un mundo mejor, fincado exclusivamente en el progreso técnico mediante una razón omniabarcadora. Sin embargo, después del desplome de los grandes sistemas filosófico-científicos -que al pretender explicar la vida la redujeron a mero dato-cosa, y se mostraron incapaces de lograrlo- había que revisar y reconstruir los momentos positivos genéricos de la modernidad, deformados o sepultados por el discurso real del mundo moderno.

El extrañamiento de los hombres respecto de los objetos dominados no es el único precio que se paga por el dominio; con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres, incluso las de cada cual consigo mismo. El individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales que se esperan prácticamente de él. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura, se inculcan al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables. El individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico, como success or failure. Su criterio es la autoconservación, el adecuamiento logrado o no a la objetividad de su función y a los módulos que le han sido fijados. La sociedad moderna está aquejada de enfermedades que sólo pueden «curarse» con una transformación radical de la teoría y la práctica, la tecnología constituye una de esas enfermedades y no es una solución. La función de la «teoría crítica» es analizar detalladamente los orígenes de las teorías en los procesos sociales, sin aceptarlas de inmediato como hacían los empiristas y positivistas, ya que ello sería aceptar implícitamente procesos y condiciones de los que el hombre ha de emanciparse. Las ciencias no están libres de valores, sino que conllevan supuestos implícitos cuya condición de valor está oculta por su evidente obviedad. Estos juicios de valor, como la conveniencia de dominar la naturaleza mediante la tecnología, deben «desenmascarse» y exponerse a la crítica. El proyecto filosófico de la Escuela de Frankfurt era comprender por qué no se había producido la revolución social esperada, por qué el ser humano tiende justamente a identificarse con el poder que lo domina y por qué, precisamente en el momento histórico en el que, gracias al desarrollo técnico y científico de la humanidad, sería posible la emancipación individual, se produce todo lo contrario: la aniquilación masiva de individuos. Lo que en realidad les interesa es situar en el horizonte de toda la tradición filosófica este ejercicio crítico, porque la filosofía ha sido ante todo juzgante. Crítica de unas determinadas condiciones sociales o de una ideología. Desde Marcuse, se ve que la sociedad, gracias a la tecnología se ha estructurado desde una unidimensionalidad avanzada, la cual altera la relación entre lo racional y lo irracional. La filosofía, siempre como mala conciencia, nos vuelve a decir que este mundo tecnológico ahoga otras posibilidades del hombre. La filosofía como pensamiento negativo nos ha abierto los ojos para proclamar: este no es el mejor de los mundos posibles.

La creciente productividad de la sociedad industrial avanzada ha llenado al hombre de necesidades artificiales. El trabajador se une a la máquina de producción para satisfacerlas. Y por trabajador se entiende el oficinista, el intelectual y el obrero. Estas necesidades artificiales constantemente están siendo renovadas en una espiral geométrica. Con ello se engancha vitalmente al trabajador. ¿Cómo protestar, entonces, contra el opulento capitalismo que nos concede la nevera, el televisor, el video o la lavadora? Gratificado por las capacidades opresivas del «Estado de Bienestar», el individuo administrado del capitalismo no advierte su ausencia de libertad. Aquellas necesidades profundas del hombre que vayan más allá del consumo, no interesan en este universo unidimensionado. La sociedad altamente tecnificada convierte lo superfluo en necesidad. Para llegar a la completa unidimensionalidad del individuo, las tendencias principales de una sociedad transformada por los inicios de la tecnología avanzada.

Se hace necesario mantener la capacidad crítica, puesto que la explotación capitalista se mantiene, pero las formas de dominación se han hecho más sutiles, y el sistema ha llegado incluso a obtener el consentimiento de los explotados (ya que la manipulación de las necesidades y los deseos que realiza el sistema llega incluso hasta el pensamiento mismo). Esta lucha contra la falsa conciencia y la alienación debe llevarse a cabo en todos los terrenos. La lucha es contra el materialismo, que produce la alienación del hombre y coarta terriblemente la libertad humana. Nos situamos ante una sociedad en la que los instrumentos

tecnificados, que deberían ser sólo medios para una autorrealización personal más plena (en lo cultural, artístico, humanístico, deportivo...), corren el riesgo de convertirse en fines últimos, pues la técnica, muchas veces, no sirve al hombre en sociedad para su mejora humana integral, sino que muy al contrario es el hombre el que, desdichadamente, se subordina con frecuencia a la técnica. Cabe reiterar la pregunta ¿quién progresa en el progreso? Porque definitivamente el hombre -el creador de la tecnología- hace rato dejó de progresar, es más todavía se preocupa porque la tecnología siga avanzando, sin tener en cuenta que ésta, lo que está haciendo es destruir la morada del hombre (la naturaleza) en nombre de la verdad científica, podemos hablar entonces de un progreso en el hombre, o más bien de la tecnología. Desde la teoría crítica se aspira a liberar a la razón de las presiones dolorosas de la lógica de la autopreservación, la unificación de la función intelectual, por la que se cumple el dominio sobre los sentidos, la reducción del pensamiento a la producción de uniformidad, implica el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia; la separación de los dos campos deja a ambos humillados y disminuidos. Diría por ahí Nietzsche «no quiero la verdad, sólo quiero la vida».

Tal vez por eso, la escuela de Frankfurt pensó en no detener el pensamiento en la simple copia de lo real, sino buscar en su interior las posibilidades hacia su progresión, en sentido emancipatorio. El sujeto ilustrado soñado por Kant se ha vuelto un espejismo, pues ha endosado su sitio a otro sujeto al que ya no le interesa conocer sino, más bien, consumir. El proyecto de la modernidad -en su perspectiva intelectual: atrévete a saber sin la guía de otros- fracasa radicalmente frente a la industria cultural. La autonomía y la libertad de la clase revolucionaria que emergía en la historia -como la burguesía-, queda en la época moderna atrapada bajo el yugo de la reproducción cultural: la industria cultural vende ilustración en la medida que se aceptan sus mitos: el pago consiste en la renuncia a la reflexión. Así como la solución a esta sociedad democrática es su negatividad, es decir, una verdadera democracia (que se ejecute en realidad la democracia, porque en las naciones no se ve el poder de todos sino de las mayorías), así mismo podríamos encontrar la solución al dominio del hombre desde la razón misma, es decir, que el hombre haga uso de su razón, pero no de la razón instrumentalizada, sino de aquella razón crítica. Sólo así el método científico de la razón instrumentalizada no tendría cabida pues, éste es omnipotente, porque es científico y si alguna esfera de la vida no se ve con la mirada científica, entonces hay que producirla. Nuestra razón crítica nos emanciparía de esta producción y nos crearía un mundo real en donde el hombre pudiera ejercer de verdad su voluntad, no la de la sociedad industrial avanzada en que nos encontramos, de pronto hasta podríamos hablar de progreso en el hombre.

Bibliografía

MARX Horkheimer y TEODOR Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires: Sur 1969.

HOMERO, *La odisea*, Casa editorial El Tiempo, Bogotá 2005.

ARQUEOLOGIA Y GENEALOGIA DEL PODER

Por:

Manuel Guillermo Rodríguez V.

1. En busca de un puente hacia el sentido del poder

A través de todo el trabajo de los años 70 y en el espíritu de su conferencia inaugural en el Collège de France Foucault ve emerger en el estudio de los casos delicados de la psiquiatría y de los casos policíacos de criminalidad monstruosa, la dimensión del poder. En el año 73 en su impresionante ensayo titulado *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi padre, a mi madre y a mi hermana...* está escudriñando lo que después (1977) se convertirá en una serie de historias sacadas de la crónica roja de Francia con el encabezamiento de *La vida de los hombres infames* y le lleva a replantear el sentido profundo de la estructura penal y, parcialmente, el sistema jurídico; el mismo año de 1973 ha pronunciado en la Universidad Católica de Río de Janeiro las cinco conferencias que después adoptan el título de *La verdad y las formas jurídicas* en el cual comienza a tomar forma la tesis sobre la relación estrecha entre la prisión, el peso de la ley y el poder político. Ya ha dejado de lado el estructuralismo de los años sesenta, no por haberlo eliminado de sus puntos de referencia sino porque avanza hacia la asimilación de una nueva forma de la historia que lo supera retomándolo, de la arqueología pasará a la genealogía como método para abordar lo que constituirá, a partir de entonces su preocupación fundamental: el problema del poder para lo cual será necesario no sólo adelantar su arqueología sino investigar su historia mediante el método genealógico. Ya queda plasmado un nuevo programa de trabajo en el texto, arriba mencionado de la conferencia que se publicará después como *El orden del discurso*.

Sin embargo, no se puede comprender este acceso del pensador francés a su nueva problemática sin su entronque con una temática que hacía mucho tiempo estaba campeando sus inquietudes iniciales: la relación del poder con la psiquiatría. Debe recordarse que simultáneamente con la carrera de filosofía había estudiado psicología y se había iniciado como docente en éste su primer campo de investigación, abordado por Foucault en la búsqueda de una filosofía para la actualidad y una, probablemente, reconciliación con su dedicación a las ciencias médicas hacia las cuales le había inclinado la autoridad paterna y que su biógrafo James Miller ha señalado como una de sus experiencias de infancia más traumatizante. Y, él mismo, la había vislumbrado a través de su larga formación de los años cincuenta de la mano de los exponentes más brillantes de la modernidad en Francia (Bachelard, Hyppolite, Althusser).

Desde esa perspectiva se había producido su cercanía al estructuralismo, para entonces la modernidad clásica -Kant, Hegel y Marx- no es suficiente para abordar la problemática contemporánea; después del fascismo y el estalinismo, en medio del imperialismo capitalista ¿es posible hacer filosofía? Sin embargo el problema del sujeto moderno no queda allí resuelto; es cierto que ha resultado vaciado, como las

investigaciones de Marx, Freud y Nietzsche lo mostraron, pues resultó que ni es progresista, racional ni libre, pero la indiferencia del formalismo deja sin explicar su anomalía, la cual podría estar, probablemente, en la psiquiatría. Entonces, retoma la condición de la locura, la enfermedad mental y los procedimientos que le llevaron a lanzar teorías muy audaces sobre la verdad de la locura (*Historia de la locura*), después a estudiar el proceso de la medicina en Francia, realizada como una arqueología de la medicina bajo el título *Historia de la clínica* (1963), para luego escudriñar la obra de los surrealistas en literatura. Ha encontrado el camino de la arqueología que permitió crear un nuevo lenguaje, nuevos conceptos para la estructura del pensamiento. Sin embargo, el sentido de esta reflexión que va tomando el carácter de una crítica, le exige pasar a un nuevo nivel de la elaboración: ha surgido un fenómeno poco estudiado como objeto de investigación: el poder psiquiátrico, para ello empieza reconociendo que su tesis doctoral se centraba en la perspectiva del enfermo mental, sus condiciones y su lugar dentro de la sociedad. El problema ahora se desarrolla cuando se mira el punto de vista de la institución, ¿quién interna? ¿para qué se interna? ¿en dónde se interna? Allí resulta inevitable una perspectiva social.

Simultáneamente con el seminario del Collège en donde trabaja las instituciones penales en tres temas consecutivos: *Instituciones penales*, *La sociedad punitiva* y remata con *El poder psiquiátrico*, precedidos por un seminario introductorio *La voluntad de saber*; preparaba una gran investigación sobre la *Historia de la sexualidad*, cuyo primer volumen se titularía *La voluntad de saber* (1976). En este trayecto Foucault terminaría por desembocar en un nuevo camino para su elaboración; el problema del poder, el marco sobre el cual se mueve la psiquiatría, se ha alejado de la perspectiva simplemente arqueológica y una nueva dimensión de la crítica ha aparecido. Sin embargo, vale la pena detenerse a considerar el trabajo de construcción que la investigación, ya dentro de un cierto tipo de investigación histórica, adelanta Foucault (él la denominará genealogía, parodiando a Nietzsche), ya no como historia de la locura, sino como historia de las instituciones psiquiátricas y su fantasma escondido. Este resulta ser el sentido de su seminario de 1974 titulado *Los anormales*, en donde mostrará que el señalamiento y especialmente, el tratamiento, de monstruos sociales, de asesinos destacados requiere procesos especiales a cargo de nuevos médicos mediante los cuales se pretende *Defender la sociedad* (título dado al seminario de 1975).

Como se puede apreciar, a partir de 1970, llegado al Collège de France, Foucault inaugura una nueva serie de investigaciones que le conducen a una mayor profundización de su elaboración teórica, incluso, a partir de retomar el tema de su tesis doctoral. Precisamente es a partir de los casos de la psiquiatría, la locura, la enfermedad mental, luego la anormalidad criminal (lo que lo llevará a investigar las cárceles en el GIP grupo de investigación de las prisiones en el que involucraría a Deleuze) y, finalmente, la sexualidad, como logra madurar su filosofía crítica como una arqueología genealógica.

En esta perspectiva deben mencionarse dos eventos importantes: la polémica con Jacques Derrida, surgida a partir de la objeción de éste a la *Historia de la Locura* en cuanto cuestiona a Descartes y su sujeto, que Foucault guarda hasta diez años después (segunda edición), cuando ataca demoledoramente la posición derridiana con la descalificación por quedarse en el mundo de la palabra, del lenguaje, que él mismo acaba de dejar, al encontrar, a través de sus investigaciones sobre la psiquiatría, el sentido del significante en las cárceles y los asilos, es decir no había que buscar en la conciencia sino en la sociedad. Derrida, a su vez, diez años después encontró lo que llamó *El tiempo de una tesis*, cuando rompió con la fenomenología y su idealismo.

El segundo asunto es la relación entre la genealogía del poder psiquiátrico y el psicoanálisis, es decir la relación con Freud. Uno de los temas más importantes de todos estos trabajos pero especialmente en el I volumen de la *Historia de la Sexualidad* es el señalamiento del psicoanálisis como parte del dispositivo de formación de la sexualidad, cuya parte inicial es la reflexión crítica sobre la llamada 'hipótesis represiva' y la parte final sobre la valoración de la sexualidad como parte fundamental de la identidad que desconoce la tiranía del dispositivo que maneja la sociedad. No hay que olvidar, que algunos años antes también Marcuse había publicado su *Eros y Civilización* para demarcar la separación entre la teoría de Freud, posible de entender en sentido revolucionario y los freudianos 'revisionistas' que lo habían convertido en una terapia muy afín con el capitalismo. Igualmente Lacan había formado una corriente al margen del freudismo oficial señalando las deficiencias de un psicoanálisis naturalista y simplista, basado en dos o tres reglas fijas. En todo caso siempre será necesario remitirnos al contenido del programa de tareas pendiente que de una manera lúcida ya aparece en *El orden del Discurso*, pues no permite ubicar el viraje de las investigaciones de Foucault en los años setenta y el remate de sus trabajo políticos de los ochenta.

En los seminarios del 74, pero especialmente en el del 75, *Defender la sociedad* y en el que promete para su regreso del año sabático (76), titulado *Seguridad, territorio, población* había comenzado a presentarse lo que contendría el nuevo libro, acogido con mucho entusiasmo por un público universitario ya habituado a recibir las obras del exitoso y vanidoso profesor Foucault, se trataba de *Vigilar y Castigar*, subtítulo como *nacimiento de la prisión*, así con minúscula, llama la atención que la editorial Siglo XXI de España la traduce al español sólo unos meses después generando a quienes de una u otra manera entramos en contacto con el autor serias expectativas, precisamente en el campo social, por aquella época bastante confuso después del fracaso de la revuelta del 68 y sus ecos en el tercer mundo y en Colombia, un país al cual no había entrado claramente ni siquiera la obra de Marx, aún era deficiente la comprensión de Kant y Hegel y en la misma escuela de filosofía de la Universidad Nacional predominaba un idealismo metafísico dominado por discípulos de Ortega y Gasset, Scheller y Heidegger. A diferencia de *Las palabras y las cosas* que Foucault consideraba farragoso y difícil, este libro siempre fue considerado por Foucault como el mejor escrito y como la obra que marcaba los nuevos descubrimientos que la investigación deparaba después de varios años de investigación sobre la prisión y sobre los aparatos psiquiátricos.

El relato del primer capítulo, escrito magistralmente, sobre el castigo inflingido al asesino del rey, introduce el examen de la relación entre la prisión y los castigos humanitarios a cambio de la tortura. La ilusión de una edad nueva de los derechos humanos y de la dignidad del hombre parecía marcar el futuro de una era mejor, los tiempos modernos estaban guiados por el espíritu de la ilustración. El examen minucioso llevará a Foucault a calificar esta tesis como una mentira. Una ilusión política, como lo demuestra el estudio serio de los contenidos médicos, científicos y jurídicos. La práctica política ha demostrado que es mucho más eficaz la aplicación de la prisión que el desgaste del estado en la aplicación de penas atroces. El descubrimiento de Jeremy Bentham del panóptico para hacer las penas benignas y los cuerpos dóciles resulta fundamental para evitar conmociones sociales como la revolución francesa y, entonces, el humanismo muestra su cara oculta en la formación del mundo carcelario, de la domesticación disfrazada de cuidado y la vigilancia. El nacimiento de la prisión indica el momento en que los dispositivos del poder se introducen en la vida íntima dejando al estado y las instituciones en el papel benefactor y protector del gran Pastor.

Es importante seguir el pequeño y antiguo libro, que tal vez tiene una nueva edición *Microfísica del poder*, en cuanto menciona la conformación de lo que él llama *El libro de la prisión y su método, PODER-CUERPO*, porque allí conecta la conferencia que dedicó al maestro Hyppolite, *Nietzsche la genealogía, la*

historia para dar a entender, no lo dice abiertamente, que el nuevo método está inspirado en Nietzsche. Es el mismo que él ha visto en la obra del alemán *Genealogía de la moral*. Sin embargo es un camino complicado (el de la genealogía), enredado por la huellas de los caminantes que lo han pisado y quieren desviar al cazador. Además implica el desconfiar y especialmente de quienes ejercen el poder y se trata, en el fondo, de buscar las huellas no tanto en los testimonios escritos por los vencedores o los jueces, carceleros y los notarios, sino intentar escuchar los gritos, las huellas que han dejado los cuerpos de los condenados. Hoy existe la llamada la antropología forense que permite ver las huellas de las sierras sobre los cuerpos en los restos de las fosas comunes. Tal es el trabajo de la genealogía que tampoco se desprende de la arqueología cuando busca el sentido de las palabras que quedan en los testimonios de las víctimas pero tienen extraños sentidos arcaicos.

Sin embargo, el problema fundamental hacia dónde conduce la investigación tanto el libro como en los seminarios, es la emergencia del concepto del poder: detrás de toda la estructura de la prisión, al igual que la de la locura, la de la medicina y la de la sexualidad moderna aparece la figura envolvente del poder. La sexualidad resulta parte y creación del dispositivo del poder, la institución psiquiátrica resulta un apéndice del sistema jurídico y el sistema penitenciario resulta, junto con el sistema de la salud, la medicina o salud pública, la seguridad y tranquilidad interior en una región; todo resulta comprensible en la esfera del poder. Comienza a vislumbrarse que la estructura de la filosofía porvenir -expresión acuñada más tarde por Derridá- tendrá los contornos de una Ontología Política de la verdad, para contraponer a la simple Ontología que Heidegger pretendió acuñar para la contemporaneidad en reemplazo de la metafísica clásica, hoy todos conocemos el vergonzoso destino de dicha ontología.

Desde esta perspectiva las miras del trabajo del filósofo se han ampliado hacia la formulación de una nueva teoría de la historia de la civilización occidental, de una nueva filosofía crítica de sentido más universal que, más allá de los límites de la modernidad clásica, replantea la estructura del sujeto dándole sentido al tercer mundo, el mundo oriental, africano y latinoamericano, como otro en donde los procesos podrían seguir sendas diversas. Lo central es que el contenido de la filosofía se vuelca sobre lo político.

2. Redefinición de la civilización occidental.

La posición de Foucault dentro del panorama filosófico del siglo XX a diferencia de la simple categorización planteada por Habermas en el *Discurso filosófico de la modernidad*, separando y sometiendo a serias críticas a todos los filósofos que cuestionan de alguna manera la racionalidad occidental, para tratar de demostrar que la única manera de asumir la herencia de los pensadores clásicos de la modernidad es la suya, es decir asumir la racionalidad comunicativa. Tal orientación conceptual le resulta inaceptable al francés en tanto desconoce la investigación práctica del desarrollo y construcción del poder en occidente, en aras de una exposición dialéctica que descalifica cualquier alternativa diferente al diálogo (parece que la dialéctica se reduce al diálogo entre iguales), es decir, según se ha interpretado en el mundo hispánico, a la negociación y a una ética de mínimos que mediatiza cualquier proceso de transformación política, especialmente. De manera que el examen arqueológico y genealógico que Foucault inicia en los 70 le ubica en el lado de los pensadores que sostienen la bandera de la crítica social al régimen imperante capitalista, frente a quienes o bien lo defienden como expresión de la modernidad, o lo critican dentro de las reglas del juego impuestas por la sociedad liberal de derecho, o sea la socialdemocracia.

El marco dentro del cual se desenvolverá el trabajo de elaboración conceptual y la investigación para sus libros y seminarios está signado por su lectura de Kant, lectura que ya se había insinuado desde su traducción de la Antropología (su tesis secundaria) en los comentarios introductorios, pues allí plantea que se abren dos vertientes en la filosofía moderna desde el método kantiano -de paso al cuestionar el dualismo que mantiene entre la condición de lo sensible y la de lo inteligible, entre la naturaleza y la libertad; pues, o la filosofía supone la primacía del entendimiento y la voluntad estableciendo un distanciamiento de las ciencias humanas empíricas, o bien, tendría que plantearse una investigación sobre las diversas formas de la materialización de la razón y la naturalización de la voluntad mediante el cuerpo para lo cual debería adelantar una redefinición de dichas ciencias. Sostenemos la hipótesis que Foucault pertenece a ésta última corriente junto con buena parte de los epistemólogos franceses, los marxistas heterodoxos, Nietzsche, Marx y Freud mismos, y por ello está lejos de los proyectos de Husserl, Heidegger, Sartre y toda la gama de humanismos y hermeneutas que idealizan el sujeto moderno como expresión de la racionalidad formal, propia del poder dominante para legitimarse.

De esta manera resulta evidente -para sorpresa de muchos, incluso seguidores- que la influencia de Kant apenas es superada por la de Nietzsche en Foucault y que su línea de pensamiento se inspira en los problemas de los clásicos de la modernidad, aunque no precisamente en las interpretaciones ortodoxas que generalmente tienden a hacerlos conservadores, como ha ocurrido principalmente con Marx y Hegel. También resulta lejana de la corriente positivista de la filosofía analítica pues, a pesar de reivindicar la necesidad de construir la filosofía dentro de la investigación, cercana a la actitud de las ciencias, como fue el llamado de Bertrand Russell; sin embargo se muestra miope a los dispositivos del poder, cuando declara una neutralidad epistemológica que favorece el status quo. Es importante destacar que estas dos últimas tesis para la ubicación del pensamiento foucaultiano dentro de la filosofía política no son originales pues de alguna manera se desarrollan en la obra de Teresa Martínez *Filosofía y política en Michel Foucault*, la cual a su vez era el producto de una seria investigación doctoral de la misma filósofa mexicana. También resulta muy ilustrativa en este terreno la reciente publicación en español de *Un debate con Noam Chomski* realizado originalmente en una emisora danesa durante el mismo 1970. De manera que la publicación de *Vigilar y Castigar* (1975) resulta ser el punto culminante de una línea de investigación que partiendo de la nave de los locos (título de la pintura del Bosco que le sirve como epígrafe del primer capítulo de su *Historia de la locura -1962-*, la sexualidad (primer tomo de 1976) y la prisión apunta a la temática del poder, la confrontación con Chomski así lo ratifica: el destino de la filosofía de hoy se define en la Ontología política.

De manera que si revisamos los contenidos de los seminarios del Colegio de Francia, los libros publicados y, sobretudo, las entrevistas, conferencias, artículos de revistas y el programa de trabajo adoptado desde el *Orden del discurso*, el filósofo está concentrado en descifrar esa ontología del presente y todo su esfuerzo se concentrará en abordarlo desde las distintas facetas. Según lo expresa claramente Teresa Martínez en su tesis (pg.224): «*La filosofía política de Foucault se estructura sobre dos ejes. Uno es el análisis de las luchas y de las estrategias que se dan al interior de las relaciones políticas, el otro es todo el trabajo de sí del que se ocupan los dos últimos libros de la Historia de la sexualidad. El primero tiende a disminuir y revertir la iniquidad por la denuncia del exceso de poder; el segundo apunta al fortalecimiento de la libertad. Lejos de la incompatibilidad que usualmente se encuentra entre estas dos nociones, aquí las dos se asocian, equilibran y relanzan recíprocamente.*» De manera que las investigaciones principales de estos últimos catorce años son dos caras de la misma moneda, hacia fuera el acercamiento a las diferentes formas de construcción social del poder y los dispositivos de la dominación desde la perspectiva económica y política, por una parte, y desde el interior, la construcción de las subjetividades por

otra, lo que llamó en los años ochenta hermenéutica del sujeto, o sea el cuidado de sí -título del tercer volumen de su historia de la sexualidad-, o sea la ontología de nosotros mismos.

Aquí es necesario señalar que a través de los seminarios, que se fueron convirtiendo en el eje de orientación de su vida intelectual en este periodo de madurez, fue quedando esbozado el marco de referencia de toda su formulación filosófica pues se hacía imprescindible una reformulación de la historia de occidente. Cuando Gilles Deleuze y Paul Veyne señalan el papel jugado por Foucault en cuanto historiador que renueva las herramientas de esta clásica disciplina se refieren inequívocamente a este gran mérito que entra a modificar el esquema adoptado por los historiadores a partir de Marx, es decir el de los modos de producción, una nueva revolución en el interior de la historia que aplica las críticas de Nietzsche, cuando aún en muchas de las academias modernas no había, probablemente calado esa anterior de Marx y con toda seguridad en ambientes como el nuestro colombiano, ni siquiera se presentía. En *Arqueología del saber* (1969) hubo un primer intento de cambiar la periodización mediante las epistemes, que es retomado y modificado a través de un proyecto más amplio y ambicioso: la genealogía de occidente muestra el paso del *poder pastoral*, al poder moderno o *biopoder* (' nacimiento de la prisión '), también marcado como poder disciplinario, vigente hasta nuestros días con modificaciones y refinamientos que podrían hacer pensar en un nuevo modelo, el neoliberal. Sin embargo, en el seguimiento de la sexualidad apareció a través de los largos siglos del medioevo, basado en el poder *pastoral* cristiano, una forma del poder cínico que puso en cuestión el orden de la sociedad antigua basada en el poder constitutivo de la racionalidad griega y la filosofía platónica-aristotélica.

En esta perspectiva los últimos escritos de Foucault, sus tres seminarios finales (*Hermenéutica del sujeto*. 1982 -*Qué significan las Luces?*. 1983 - y *El coraje de la verdad*. 1984) y los dos últimos tomos publicados de la Historia de la sexualidad (*El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. 1984) y, parece, el tomo inédito *Las confesiones de la carne*, están enfocados a la profundización sobre las posibilidades de esta parte de la ontología política que responde a la denominación de *Ontología de nosotros mismos* como parte esencial de una política de la verdad, según sus palabras en una entrevista de 1984, contra las apresuradas hipótesis de algunos seguidores interesados del autor, tanto en nuestro medio como en Francia. La preocupación en sus últimos días, a sabiendas que le quedaban pocos, fue la de redondear un proyecto de filosofía política que consideraba necesario, habida cuenta de su conciencia acerca del papel que juegan los intelectuales y expresada en una de sus últimas entrevistas.

Vale la pena resaltar que el seminario del 83 (Sobre las Luces), tiene indudablemente el papel de gozne entre una y otra estrategia del proyecto al enfocarse hacia la pregunta por la posibilidad de la Revolución, como lo expresara de manera enfática en la presentación del programa previo. Dichas posibilidades no parten de la constatación cartesiana de la presencia metafísica de un sujeto, que había sido la fuente de inspiración de casi todos los clásicos de la modernidad, sino desde la pregunta por los procesos de formación del sujeto a partir de la mecánica de los cuerpos -de paso también preocupación del Descartes poco conocido- y su domesticación por el poder (el brazo invisible de la política, como siempre). De ahí que tenga que regresar a los comienzos de la cultura occidental en Grecia. Más que recurrir a Descartes Foucault propone asumir el planteamiento de Spinoza.

Este método genealógico de examinar los procesos de formación del sujeto occidental europeo es lo que denominará hermenéutica del sujeto y conduce a descubrir que hubo una deformación desde la misma sociedad griega para llegar a Descartes con el sujeto racional escindido lo que traspasa la modernidad

ordinaria -hasta la denuncia intuitiva, en buena medida, de Nietzsche- (quedando en duda la originalidad de la tesis de Heidegger sobre el olvido del ser). El develamiento de textos antiguos como el diálogo Alcibiades que Foucault utiliza a regusto en sus dos volúmenes publicados casi póstumamente (1984). Al igual que los inéditos de los cínicos, examinados detenidamente en el último seminario, aparecen en el horizonte ya crepuscular de su vida para mostrar el lado oscuro y siempre presente del sujeto moderno.

3. El Estado contemporáneo y la revolución.

Finalmente, la ocupación de Foucault en los últimos años con la problemática del sujeto y su mención de la hermenéutica ha sido bastante tematizada en los medios académicos tradicionales por cuanto, aparentemente, se enfoca a una especie de reconciliación con la filosofía tradicional. Además, el mismo Foucault mencionó en una ocasión de manera expresa que, a pesar de la animosidad de Habermas, él trabajaba en la misma orilla de la escuela de Frankfurt y, por lo mismo, no descarta el examen del sujeto, pero como tema de investigación en asuntos precisos y concretos: ¿cómo se producen los sujetos en cada época? ¿mediante qué mecanismos o dispositivos el poder establece regímenes de verdad? Por ello es necesario conocer como se producen las mentes (escuelas, iglesias), pero también cómo se producen los cuerpos (cárceles, hospitales y medicinas). Peor, y esto es lo fundamental ¿cómo es posible? ¿en qué condiciones? Es posible resistir.

El último seminario dejó una respuesta implícita: *El coraje de la verdad*, nombre dado al seminario, aunque no de manera explícita, es presentado como un ejemplo de la resistencia al sistema, una resistencia a través de la vida de los hombres -no ya de los infames cuya crónica había emprendido con una colega, Arlette Farge, en los setenta (fue publicado en 1977) y cuyos resultados se siguieron publicando hasta 1982-; sino la resistencia de la vida de los grandes cínicos de Grecia y, obviamente, de sus escritos, muchos de los cuales no habían sido ampliamente conocidos y, mucho menos, se había intentado una interpretación que magistralmente Foucault nos hereda, logrando presentarlos como maestros de la vida, como verdaderos sabios, parresiasstés (palabra griega que precisa la idea de un hombre que encarna la verdad).

Ya desde aquel 1975 de la publicación de *Vigilar y Castigar*, a su vez fruto del programa de 1970, Foucault, completamente involucrado en las mallas de una filosofía política de grandes proporciones enfoca sus cursos posteriores al año sabático (1977) hacia el estudio de las condiciones de implantación del estado moderno capitalista en occidente, desconstruyendo los conceptos de raza, nacionalidad, control y sanidad de la población como antesala a la genealogía de la teoría de la dominación contemporánea. Así, los años posteriores de su investigación y lo esencial de las obras que preparaba para su publicación fueron dedicados a esclarecer los mecanismos, o «dispositivos», mediante los cuales se ha creado la gubernamentalidad en la sociedad actual como 'biopolítica' y ante la pregunta por la posibilidad de la revolución replantea -cuestión sorprendente-, de nuevo un interpretación de la filosofía de Kant, el papel de los intelectuales y la filosofía a través de la respuesta a la pregunta sobre la Ilustración, que se torna en interrogación sobre las condiciones de la revolución como la voluntad de poder.

Este último tema se convierte en el puente entre las dos estrategias mencionadas, al marcar que mira hacia la construcción de un sujeto de resistencia, como se señalaba arriba; pero mira también, por otro lado, hacia la acción política bajo la pregunta ¿en qué momento estamos? y ¿qué es lo que corresponde hacer? No según una racionalidad natural, o dentro del sentido común que se puede esperar en cualquier

momento de cualquier hombre; sino lo que correspondería a una voluntad autónoma, es decir siguiendo el sentido kantiano, de un ser que, en determinadas condiciones -las del momento revolucionario- le puede imponer la ley a la realidad (un superhombre?). Un problema que Kant no terminó en su Antropología, aunque en su tratado de la Paz Perpetua había justificado diciendo que a un pueblo que impone a la fuerza una nueva ley a la constitución que considera injusta difícilmente se le podrá regresar al antiguo orden, y allí, en la Antropología, dejó abierto, como había constatado Foucault en su estudio de la tesis secundaria. El seminario de 1983 daba cuenta de esta relación entre la construcción de un sujeto libre y las posibilidades de su filosofar (ontología política).

En 1976, el año anterior al sabático, parte de que es preciso investigar la manera cómo pueden las relaciones de sometimiento construir sujetos, en el seminario *Defender la sociedad* Foucault -en medio de dos libros centrales *Vigilar y castigar* y *Voluntad de saber*-, se dedica a examinar las diferentes posibilidades que da el lema de Clausewitz sobre la guerra «la política es la continuación de la guerra por otros medios» y él sostiene que los estudios genealógicos sobre el origen del estado moderno indican hacia la dirección contraria: la guerra es el medio fundamental de la política. Contra la tradición filosófica del contrato social la historia genealógica el profesor Foucault enseña que ha sido la guerra la partera del estado moderno. «*Un discurso histórico político –dice en el resumen de curso (1976)- muy diferente del discurso filosófico jurídico ajustado al problema de la soberanía hace de la guerra el fondo permanente de todas las instituciones de poder*»(pg.240).

Entonces habría un discurso filosófico jurídico que desde Solón a Kant busca señalar el camino de lo que debería ser, pero esto es muy diferente a la práctica política de la modernidad que se consolida mediante la imposición violenta del poder, Kant nos dice cómo debería actuar el político moral aunque sabe que el político práctico y el jefe de estado actúan prácticamente de manera retorcida, limitándose, entonces a recomendar que hay que ser cándidos como palomas pero prudentes como serpientes (cuestión de por sí confusa). La labor, entonces, de la filosofía política hoy tendría que esclarecer los mecanismos, o «dispositivos», mediante los cuales se ha creado la gubernamentalidad en la sociedad actual que se manifiesta como 'biopolítica', y ante la pregunta por la posibilidad de la revolución plantea, de manera sorprendente, una nueva interpretación de la filosofía de Kant y el papel de los intelectuales.

A través de las conferencias del seminario revive la herencia de los clásicos de la teoría política desde Hobbes a la construcción de la nación francesa, para lo cual toma como referencia la perspectiva del historiador nacional Augustin Thierry en sus obras reconocidas como patrimonio cultural de la nación, peor, las contrasta con los trabajos del menos conocido pero más pragmático Boulainvilliers. En este examen Foucault concluirá que es necesario dejar de lado las teorizaciones de Rousseau sobre el proceso de formación del estado, precisamente porque sólo ven lo jurídico, como un ideal, como la idea romántica del pueblo y, al igual que Kant se quedará en la entelequia del contrato social como «deber ser» sin aterrizar en la menudencia de la investigación de los microprocesos que permitirán, con el tiempo, refinar la máquina de dominación.

Foucault logra aterrizar en el estado en la revolución francesa, el estado moderno clásico, el estado fascista y el uso del racismo junto con la crítica del estado soviético (estalinista). De donde concluye en la necesidad de aportar nuevos conceptos: *el biopoder*. Es por ello que después del intermedio de 1977, el año de publicación de *Microfísica del poder*, que Foucault dedica el seminario *Territorio, seguridad, población* a examinar en detalle el paso del poder soberano al biopoder, o sea, a la implantación del

anteriormente llamado poder disciplinario hasta nuestros días (1980) en que se ha establecido un régimen de gubernamentalidad neoliberal.

Es este el único seminario en que Foucault abordó el estudio tanto del liberalismo, como régimen del dejar hacer -para reemplazar el hipermovilismo e intervencionismo del estado pastor (Estado absolutista)-. No es casual que sea precisamente Bentham, el creador del panóptico, uno de los promotores del estado liberal. Con ello Foucault, en absoluta contradicción con las nuevas interpretaciones conservadoras francesas que pretenden apoyarse en su crítica del socialismo del siglo XX para encajonarlo en el liberalismo bajo la divisa de la libertad, hace la genealogía de un liberalismo que opta por desembarazar al estado de la labor impositiva ideológica para dejársela a las ciencias naturales-económicas-, la medicina, la higiene, el derecho penal, la escuela y las fábricas, especificando que no son aparatos ideológicos sino máquinas de poder.

El estudio culminará con el seminario más importante sobre la ontología política de Foucault y al igual otros libros lleva el título de *Nacimiento de la biopolítica*; el de la clínica y el de la prisión le antecedieron; con el propósito de llevar el análisis hasta la actualidad, para comparar el régimen neoliberal en su versión alemana con la versión norteamericana. En ambas, pero especialmente en esta última, la política se ha convertido en una tecnología de la *gubernamentalidad*, manejada desde las esferas del cálculo que hoy resulta más explícito en el manejo de las encuestas y sondeos de opinión. El dispositivo del poder, liberado de las grandes preocupaciones de la sociedad, en gran medida adscritas a las instituciones de la sociedad civil, se dedica a racionalizar mecanismos que mantienen la dominación pues ya el dispositivo responde desde lo más profundo del sujeto moderno convencido de su inmensa trascendentalidad mientras el sistema trabaja para alimentar tal ilusión y los filósofos pueden perfectamente, como en efecto ocurrió, ser enviados a descansar tranquilos en una sociedad formada racionalmente, según el teórico norteamericano John Rawls, «bien formada».

A ello dirá Foucault: *«Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que precisamente, es visible, es decir hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos... Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿en qué consisten esas relaciones de poder en las que nos sentimos atrapados y en las que, desde hace al menos ciento cincuenta años, la filosofía se ha visto enredada?»*

EL SUJETO, UNA HUELLA, UNA ILUSIÓN (II) *

Por:

Natasha Gómez Velázquez
Universidad de La Habana, 2008.

Este texto constituye la segunda parte de un trabajo dedicado a resaltar las posibles similitudes entre las teorías del sujeto de Michel Foucault y de Edgar Morin. La primera parte se publicó en la revista Utopía nro 28

La teoría de la complejidad presenta explícitas objeciones a las concepciones filosóficas de la modernidad, expuestas en el pensamiento cartesiano. La noción de sujeto, resulta uno de los temas en disputa. El interés de Edgar Morin en este concepto proviene de la convicción de efectuar una reforma de pensamiento y una reforma educativa orientadas hacia la comprensión de la condición humana. Desarrolla entonces algunas de sus principales tesis en oposición a la idea del Yo como postulado y principio primero de toda filosofía que formula Descartes. Ésta es apreciada críticamente como un resultado del paradigma disyuntivo, simplificante, y reduccionista, de la modernidad. En este sentido, el programa de la complejidad coincide con el interés histórico-crítico de Michel Foucault. Al negarse a reconocer al hombre genérico y universal, Morin y Foucault transitan hacia una noción que considera al sujeto como ilusión o huella en tanto no es una entidad sustantiva. Se pone en cuestión el concepto tradicional que estima al hombre como unidad, esencia, principio, sustancia. Descartes resulta un pretexto para hacer la crítica a las teorías «filosóficas» que al dar al sujeto como postulado, no se lo planteaban realmente como objeto de conocimiento. La conciencia de efectuar un ejercicio de reflexión sobre el hombre convoca, desde programas investigativos disímiles, a ambos teóricos. Resultaba evidente la necesidad de nuevas interpretaciones que comprendieran y consideraran al sujeto.

Sin recurrir a una lectura tendenciosa, puede encontrarse con suficiente evidencia la exposición de ciertas tesis que van dibujando al ser humano desde las claves de la complejidad. Si bien es posible seguir a través de casi toda la obra de Edgar Morin su comprensión del sujeto, resulta de un interés especial el sintético *Anexo III* de *La cabeza bien puesta* titulado, precisamente, *La Noción de Sujeto*. Comienza su exposición haciendo alusión a Descartes y citando el «pienso, luego existo» de *El discurso del método*. Su empeño polémico con la propuesta cartesiana es bien conocido gracias a *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Al convertirse en una de las principales líneas temáticas de esta obra encargada por la UNESCO y destinada desde su concepción a ser ampliamente difundida, puede pensarse que constituye uno de los ejes esenciales que sostienen la arquitectura del discurso de la complejidad.

Regresando a *La cabeza bien puesta*, Morin inaugura su *Anexo III* declarando al sujeto como noción a la vez «evidente» y «misteriosa». Es entonces que menciona al Yo, utilizándolo aquí –a diferencia de su contrapunteo constante en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*- sólo como pretexto para sintetizar algunas de sus ideas. En primer lugar, se distancia de la voluntad racionalista del siglo XVII, al interesarse propiamente por el concepto de hombre. Lo que para Descartes resultaba *claro y evidente*, y por tanto susceptible de ser tomado como principio de toda reflexión se convierte para Morin en un «misterio» y, consecuentemente, en provocación para erigirse en objeto de reflexión, consideración, interrogación y perder el sitio de privilegio.

Si se acepta que el cartesianismo excluye al sujeto como objeto de la teoría -para erigirlo en presupuesto de ella-, habría que estar de acuerdo también con el hecho de que el argumento que lo justifica radica en el carácter genérico que le otorga a la razón humana. Ésta identifica a la especie toda y constituye su esencia. La sustancia pensante nos define y por tanto, cualquier otra consideración resulta superflua. Esa cualidad inamovible que convierte al sujeto en axioma, es lo que atrae el interés de Foucault y Morin. Resulta paradójico, sin embargo, que Morin en medio de su voluntad crítica frente al reduccionismo y a la idea de un sujeto-sustancia, estime apropiado acercarse al análisis del hombre –retomando la historia del sujeto- desde una «base bio-lógica» (1). Ciertos matices del citado *Anexo*, sugieren una sustitución de la razón cartesiana por el elemento bio-lógico como rasgo definitorio. Existe entonces la posibilidad de interpretar la idea compleja del sujeto desde el punto de vista naturalista. Puesto que lo biológico es siempre una condición de género, Morin reintegraría su estatuto universal al sujeto. Esta lectura aproximaría la teoría de la complejidad a la de Descartes.

Por demás, Morin no sólo rechaza a la razón, sino que hace lo mismo con la afectividad y el sentimiento. Tampoco desde la conciencia -sitio tan frecuentado por la filosofía- ha de ser definido el sujeto. Se dice que esa es la última cualidad en emerger, es la más frágil, y puede equivocarse (2).

Incluso, critica a los «pensadores estructuralistas» que como Michel Foucault en su «vuelta tardía» al tema, abordan al hombre desde el ámbito existencial, el eros, y la literatura. Al parecer para mostrar su inconformidad con la perspectiva de estos otros discursos, concluye que el retorno no ocurrió en los marcos propiamente de una teoría. Sin embargo, en medio del discurso de Foucault construido «a tajos» –según su preferencia- es posible encontrar una relación conceptual que muestra evidente constancia: se trata del vínculo sujeto-poder. Es esa particular alianza teórica la que lo aleja del enfoque humanista. Quizás el autor de *Vigilar y castigar*, aceptaría con gusto el reproche de su compatriota Morin: Foucault aborda al sujeto desde la óptica epistemo-estructuralista, descalificando y excluyendo los presupuestos aportados por el humanismo (3). El teórico de la complejidad, en cambio, parece identificar en la plataforma «bio-lógica» una perspectiva posible de definición del sujeto.

Uno de los rasgos distintivos de la propuesta de Morin radica en la distinción que efectúa entre sujeto y hombre. En el mencionado *Anexo III* de *La cabeza bien puesta*, se redimensionan dichos términos. Se toma distancia de la convención teórica tradicional que, siempre tomando como referente al ser humano, adjudica al primero de aquellos conceptos un sentido de multiplicidad y al segundo un sentido genérico. El expediente del sujeto ha de conformarse tomando en consideración que su existencia es anterior a la del hombre. El origen de ese proceso está vinculado al surgimiento de la vida que se define como «autoorganización», y presupone la capacidad cognoscitiva(4). En este sentido, podría afirmarse que Morin se interesa por una historia biológica del sujeto.

Sostiene que existe una relación intrínseca entre organización biológica, organización cognoscitiva, y sujeto. Desde el momento en que hay vida ya se efectúa un ejercicio cognitivo que consiste, básicamente, en una extracción de información del medio que permite actuar sobre el entorno exterior y sobre sí mismo. En *El método III*, se explicita que el conocimiento está disperso en toda la naturaleza y organización viviente, y que se presenta a nivel celular. Argumentando que los seres vivos sólo pueden sobrevivir, haciendo uso de esa facultad (5).

La especificidad de ese proceso cognitivo que ya antecede al homo-sapiens, es la «dimensión computacional». Ésta permite el tratamiento de estímulos, datos, mensajes, y la solución de problemas. Se aclara, no obstante, que el conocimiento no se reduce a la computación. El primero de estos términos supone además operaciones de: «traducción» (en símbolos y signos); «construcción» (a partir de principios o reglas); «solución» (de problemas); e «interpretación». Pudieran agregarse otras especificidades ampliamente tratadas por Morin (6). Argumentos todos que apuntan contra la concepción cartesiana de un sujeto cuya razón es espejo de la realidad. Si, efectivamente, Morin concibe un sujeto acotado por una esencia biológica, convirtiéndolo en genérico y universal, entonces el saber debía estar signado por la aspiración a la objetividad y la verdad absolutas.

En cambio, es evidente en toda su obra la apreciación de que el conocimiento es un fenómeno complejo, esencialmente constructivo, organizativo más que acumulativo, expuesto a acontecimientos y eventos que relativizan sus resultados y hacen de su progreso posiblemente una ilusión. Su comprensión del cómputo, que acompaña al acto propiamente cognitivo, explica cómo se instala en el sujeto el espejismo de la dualidad ontológica entre el Yo y la sustancia extensa en que se ve envuelto Descartes. Esa escisión es, precisamente, la que conduce a la convicción de que el pensamiento es potencialmente el reflejo de la realidad.

Siendo presentado el cómputo como un hecho vital, pudiera colegirse que se trata de un fenómeno simple o elemental. Sin embargo, Morin se encarga de llamar la atención acerca de las consecuencias complejas de su funcionamiento. Esencialmente desempeña una labor de carácter relacional. A la vez que le permite al sujeto interactuar con su medio -> analizarlo, considerarlo, llevar a cabo todos los actos de resguardo, protección, defensa, etc.>- , lo conduce a una situación ficticia de dualidad ontológica entre él y su entorno. «Ser sujeto es disponer mediante el cómputo de la cualidad de autoreferencia y es disponerse uno mismo en el centro de su universo (egocentrismo)», reconociendo frente a sí, una realidad externa. Ésta última se presenta a manera de objeto manipulable, bajo la forma de datos, hechos, entorno. Por esta vía, el sujeto confirma la preeminencia de sí a través de la autoafirmación, se conforma la idea de su propia trascendentalización y de la posibilidad del reflejo objetivo de la realidad (7).

Es de suponer que en el hombre la ficción de dualidad se acentúa, puesto que su cerebro es considerado como un megacomputador. Sin embargo, éste se erige en sitio de procesos químicos, eléctricos, fisiológicos, y energéticos que tributan al saber a manera de construcción y no de reflejo (8). Es así, que la epistemología compleja declara que ha de ocuparse del conocimiento como un fenómeno multidimensional. Incluye los tópicos tradicionales concernientes a los procesos socioculturales, así como los relacionados con los fenómenos neurocerebrales.

La diferencia radical de Morin respecto al cartesianismo consiste en la distinción entre sujeto y hombre; en la indagación misma por el hombre; en su caracterización como un ser signado por la incertidumbre, las patologías, las vulnerabilidades; en la rehabilitación de los factores biológicos y éticos; y quizás, en la integración de la utopía como horizonte de la composición teórica. Todo esto tributa a la desintegración de

la plataforma en que se convirtió el Yo cartesiano. Por demás, la disyunción entre sustancia pensante y sustancia extensa, que conduce a Descartes a la pretensión de hacer de la razón un espejo de la realidad, es comprendida por Morin como un acto de ficción que asalta al hombre en tanto sujeto de conocimiento. La convencional distinción ontológica entre el hombre y su entorno, constituye sólo un ejercicio necesario en medio de las acciones relativas al saber. Si el pensamiento no es el doble de la realidad y no resulta ser su espejo, entonces no debemos confiarnos en una posible lectura de un cosmos al que solemos tratar a manera de objeto. La teoría de la complejidad advierte que la desconfianza proviene tanto de la naturaleza humana como la de su entorno. En este sentido, se insiste en que el conocimiento «... no podría reflejar directamente la realidad, no puede sino traducirlo y reconstruirlo en otra realidad» (9).

Si nos atenemos a la insistencia de que el saber es construido en tanto se trata de «organizar», «interpretar», «traducir»; pudiera establecerse un paralelo con la propuesta de Foucault que comprende a un sujeto y un conocimiento *producidos*. Ambos teóricos arriban a una misma tesis que se formula a manera de cuestionamiento acerca de la legitimidad del resultado cognoscitivo. Si sujeto, objeto, saberes, métodos, verdad, etc., están sometidos biológica y/o socialmente—según el caso— a todo tipo de incidencias que conforman su singularidad en un tránsito ajeno a la teleología y a la utopía escatológica, hay que asumir entonces, su naturaleza convencional. Aunque esta pudiera ser una idea compartida por Foucault y Morin, sus programas investigativos diferentes se aproximan a ella desde presupuestos bien alejados entre sí. De hecho, probablemente resulte exagerado afirmar que en la obra de Foucault se le atribuya algún carácter convencional a cualquier tipo de realidad. La realidad producida es con la que efectivamente operamos. Otras alternativas históricas nunca llegaron a ser.

Sin embargo, quizás la concepción compleja presenta un giro naturalista puesto que el acto cognitivo —aún cuando es construido— es consustancial a la vida. Es asunto de sobrevivencia. De manera que el sujeto se define por una cualidad biológica: el conocimiento. Si esta lectura que sugiere la función de lo instintivo es posible, entonces divergen esencialmente el camino complejo con el histórico de Foucault.

Éste último, elogia y trabaja varios textos de Nietzsche, precisamente porque lo considera una contrafigura de Descartes. Michel Foucault encuentra en el filósofo alemán un derrotero teórico que lo sitúa en la ruta del llamado *paradigma de la producción*. A partir de su perspectiva histórico-crítica, los fenómenos sociales son *producidos*. Desde su concepción misma los acontecimientos comienzan a modelarse en correspondencia con ciertas coordenadas históricas y de fuerza. La dominación no es un acto a posteriori sobre el individuo y su saber. Más bien existe un continuo saber-poder que estructura, desde su configuración, ciertos tipos y formas posibles de sujeto, conocimiento, problemas, hechos a estudiar, métodos, órdenes de verdad, discursos a validar. Quedan marginados o nunca llegan a ser otras alternativas históricas. Rechaza la versión teleológica de la existencia de algún momento de identidad plena del hombre con su verdadera esencia, así como la tesis de su posible recuperación. El rostro humano y el saber que hoy presenciamos es *uno* entre los históricamente posibles, forjados desde siempre en medio de la violencia. De manera que, individuo y conocimiento constituyen acontecimientos políticos y en ningún caso hechos naturales. Lo peculiar es que sujeto y verdad, se atribuyen títulos de universalidad y legitimidad, sin reconocerse como entidades sesgadas.

Los temas relativos al saber no pueden ser leídos, entonces, con las claves tradicionales del filósofo, sino desde la perspectiva política. Foucault sugiere la introducción en una «historia política del conocimiento, de los hechos del conocimiento y del sujeto del conocimiento»(10). La relación entre individuo(s), saber, y objeto, es siempre de odio, lucha, contradicción, poder. Siguiendo a Nietzsche, plantea sus objeciones genealógicas al naturalismo propio de la teoría especular cartesiana: el conocimiento no forma parte de la

naturaleza humana, y sobre todo, entre el hombre, el mundo, y el conocimiento, no existe «ninguna afinidad, ninguna semejanza, ni tan siquiera un lazo de naturaleza... El conocimiento tiene que luchar contra un mundo sin orden... Nada hay en el conocimiento que lo predisponga, en razón de cualquier presunto derecho, a conocer este mundo. No es natural a la naturaleza el ser conocida»(11). Interesa significar que esta interpretación antagoniza con otra que se ha mostrado recurrente en la tradición filosófica. Esta última sostiene que sujeto y saber se desarrollan *natural, espontánea, e instintivamente*, a reserva de su represión o manipulación a posteriori en correspondencia con determinados intereses de poder. Esta variante se aproxima suficientemente a la línea cartesiana.

A pesar de la crítica a la teoría cartesiana del sujeto y su concepción especular del conocimiento, Morin se muestra cercano a ella, cuando sostiene que la actitud de saber es un acto de vida. De cierta manera, esta idea pudiera leerse como una concepción naturalista, y entonces, se ampliaría la distancia respecto al discurso histórico-crítico de Foucault. Pero retomando la teoría de la complejidad desde otra perspectiva, puede afirmarse que aún cuando pueda percibirse cierta insinuación naturalista –por la recurrencia significativa a lo biológico–, no aparece una categoría de sujeto-sustancia que pueda aproximarse a la del cartesianismo. Morin desintegra al Yo, argumentando sobradamente el carácter virtual de la identidad del sujeto, y afirmando que su existencia genérica e individual no es más que *una* posibilidad, incluso una ilusión.

El expediente del sujeto ha de recomponerse siguiendo el rastro de la vida que supone una permanente autoecoorganización, y por tanto una relación de autonomía y dependencia respecto al medio(12). No hay constancia en el sujeto, su identidad se constituye y muta, se encuentra en permanente estado de movilización a partir de la incierta interacción con su entorno. A esto se agrega el hecho de que su escenario cotidiano se encuentra signado por lo inesperado, lo inédito, lo eventual, lo singular. Incluso, las expectativas del sujeto en relación a sí mismo y el comportamiento propio en un contexto siempre complejo, excluyen la certeza.

Según esta lógica, el proceso cognitivo –inherente a la autoecoorganización– participa de una relación incierta entre espíritu y universo externo. Por tanto, genera inquietud respecto a sus resultados y los sentidos posibles en que éstos impactan la constitución del sujeto. El error, la ilusión, y las «patologías del saber» en general, no son simples susceptibilidades, tentaciones, u obstáculos que operan a manera de fenómenos concurrentes. Más bien «parasitan» el conocimiento, escapan a toda conciencia. Las propias instancias de control, comportan incertidumbre.

Esto opera, igualmente, a nivel de los mecanismos bioantropológicos. La llamada «incertidumbre cognitiva» no es sólo psicológica y epistemológica, sino también cerebral. Se advierte sobre el hecho de que el cerebro humano no tiene dispositivo para distinguir percepción de alucinación, lo real de lo imaginario. El «principio de incertidumbre cerebro-mental» consiste en la no fiabilidad de las percepciones. Éstas son «... traducciones y reconstrucciones cerebrales, a partir de estímulos o signos captados y codificados por los sentidos; de ahí... los innumerables errores de percepción...». A esto debe agregarse el error intelectual(13). Morin asegura que el «conocimiento emerge de un iceberg de desconocimiento» no sólo del mundo externo sino especialmente de «nosotros mismos»: «mi espíritu... ignora todo acerca del cerebro del cual depende...»(14). De manera que, si el conocimiento posee un carácter relacional –se trata esencialmente de un intercambio– y se encuentra permanentemente expuesto a las incertidumbres –también las biológicas–, entonces el sujeto está siempre en un estado de transformación y validación de su identidad.

Ante la certeza de la incertidumbre, Morin describe una estrategia relativa tanto al conocimiento como a la acción. Se trata de un diálogo con ese contexto inquietante. El objetivo no consiste precisamente en asir,

reducir, o eliminar la incertidumbre. La perspectiva de la teoría compleja no da esa posibilidad. Más bien propone al sujeto una existencia inquieta, plagada de probabilidades y de elecciones, y en extremo, lo tienta con la posibilidad de jugar con la ilusión de libertad. La imaginación, la creatividad, la innovación, el arte, le son consustanciales. De hecho, la inteligencia y el «bien pensar» son definidas por Morin como el arte de la estrategia de conocimiento y acción. La categoría de apuesta se inserta en esa lógica. Integra la situación inquietante de no certeza con la fe o esperanza puesto que se trata de un acto consciente, orientado, dirigido, y responsable. No obstante, estrategias y apuestas están expuestas a los eventos propios de la ecología de la acción, consistente en que sus consecuencias pueden variar o no corresponderse con las expectativas como resultado de interacciones o retracciones(15).

La estrategia cognoscitiva a partir de un nivel crítico de información útil, debe conformarse una representación variable de su entorno y de los posibles escenarios de acción. Define su eficiencia, entonces, a partir de su aptitud para rectificarse de forma continua y de esta manera, garantiza la revolución constante del sujeto. Éste se recompone en la medida en que se ajusta a las nuevas exigencias. Siendo así, su constitución no es sustancial ni posee identidad permanente.

En otro sentido, resulta significativo que el discurso de la complejidad asuma como uno de sus componentes esenciales la idea de una realidad múltiple que se presenta al sujeto a manera de posibilidad. Al igual que en Foucault, los elementos que concurren a la construcción –autoorganización– del individuo se muestran como una madeja de fibras cuya flexibilidad y variedad signan su mutación bajo un régimen permanente de orden/desorden/organización. El sujeto nunca está concluido, se autoecoorganiza constantemente en esa incierta realidad. Su configuración, no sustancial, no metafísica, no ontológica, no eterna –jamás susceptible de ser postulada o axiomática al estilo cartesiano– se edifica sobre, desde, y a partir, de posibilidades. Es más, el sujeto es propiamente una posibilidad.

La perspectiva de una realidad conformada como posibilidades ubica al sujeto en una situación existencial de movilización estratégica y apuestas. Morin, en obra coproducida con Motta y Ciurana, y publicada bajo el título *Educación en la era planetaria*, relaciona estrategia, apuesta y método. Éste último concepto constituye uno de sus *themas*. Lo caracteriza como un «camino que se inventa», «viaje», «travesía», «ensayo», «búsqueda», de carácter imprevisto y errante. Su curso se presenta como aventura, ecología de la acción, sitio de interacciones con desenlaces constantes e inesperados (16).

Las posibilidades de elección, apuesta, estrategia, método, no están dadas a priori. Se le van presentando a un sujeto obligado a permanecer en vigilia. La meta es incierta, probablemente una ilusión, y para el comienzo de la ruta sólo se dispone de una orientación. La idea de mapa no existe, puesto que ofrecería alternativas preconcebidas al sujeto, dejándolo en situación de simular la estrategia. Un diseño apriorístico del camino sería ineficiente, dada la especificidad mutable, múltiple, y azarosa de acontecimientos concurrentes. Además no ha de pensarse esa realidad como entidad objetiva. Ella también se va constituyendo a partir de las interacciones con el sujeto. En la misma medida en que el método se «inventa y se reconstruye continuamente», también lo hace el sujeto. Resulta de interés el hecho que la configuración constante del individuo es *una* entre las posibles. El rostro que –por inestable– se dibuja apenas definible, no constituye un resultado necesario. La modificación de su ser, se produce como efecto de las decisiones tomadas.

El sujeto no sólo no está concluido, sino que no posee una identidad sustancial susceptible de ser preservada y frecuentada. Según los teóricos de la complejidad, no es posible el regreso al imaginado inicio. No, porque el método como estrategia es un «camino en espiral». El llamado comienzo es un espacio

y un tiempo inéditos e irreproducibles -como todos los contextos-, modificado por la concurrencia de lo incierto, el acontecimiento, lo singular, las estrategias mismas. Por tanto, las huellas del individuo se borran y las rutas transitadas también. Cualquiera que sean las alternativas son siempre nuevas por inesperadas. De manera que el sujeto no termina jamás de configurarse porque las exigencias de la realidad lo conducen a decisiones que van «transfigurándolo». El camino «nos inventa». Esto se expresa como la «revolución del aprendizaje», a la vez permanente e inconclusa. Las posibilidades de constitución del sujeto, nunca son apriorísticas. Su identidad, como esencia ontológica, es una ilusión. En igual sentido Foucault sostiene que no existe ninguna constancia en el sujeto, incluso «el cuerpo es un perpetuo derrumbamiento», todo en él es sitio de heterogeneidad. (17)

En el *Anexo III de La cabeza bien puesta*, texto en el que Morin expresa su voluntad de comprender al sujeto desde una «base bio-lógica», establece también que la autonomía es siempre «relativa» y «relacional». Ella debe su existencia al entorno biológico, social, o cultural. El sujeto es una entidad inestable porque su condición es el intercambio permanente. Cuando este discurso complejo se desplaza al mundo humano, el escenario pasa a ser lo social, donde se articula un universo de interacciones individuo/sociedad/ especie. Resulta de interés que en este planteamiento se desdibuja toda concepción determinista, presente en buena parte de los discursos tradicionales sobre el sujeto. Por otra parte, es significativo que el conjunto de relaciones que se establece en torno y con el individuo -tributando a su conformación-, poseen al igual que en Foucault una esencia *productiva*. En este sentido, Morin expresa: «si consideramos el fenómeno social, las interacciones entre los individuos producen la sociedad, pero la sociedad con su cultura, sus normas, retroactúa sobre los individuos humanos, y los produce en tanto individuos sociales, dotados de una cultura» (18).

Las claves principales del proceso de reproducción constante del sujeto radican en una especie de voluntad de perseverancia de la vida, cuya condición es el intercambio con el entorno social. Sin embargo, se subraya el carácter no determinista de esa relación, a favor de la preeminencia de la multiplicidad de direcciones en que se expresa. Uno de los recursos que emplea Morin como instrumento conceptual frente al reduccionismo y a la simplificación de la serie de interacciones que constituyen al hombre, es el principio hologramático. Esa figura teórica, designa la impronta social de la individualidad. Ésta contiene, expresa, representa, al mundo cultural que lo produce. Vale aclarar que también es más y es menos...

El hombre, como todo sujeto, es egoísmo. Su conducta está marcada por el signo de la autorreferencia, que puede manifestarse como carga existencial o angustia ante lo que se considera amenaza u hostilidad. Además el ser humano es «comunicación» y «altruismo». Y ésta es una manera en que se expresa el principio hologramático. Aunque la posición de Morin se aproxima bastante a una antropología utópica -cuando su discurso se desliza hacia las temáticas relativas al tránsito desde la condición humana a la humana condición: la antropolítica; la ciudadanía planetaria; la patria-mundo; etc- quisiéramos destacar un matiz diferente en el que se evidencia el tratamiento hologramático. Según sus propias palabras sobre *La Noción de Sujeto*, no se trata de que el hombre considere al otro como alter ego, sino como «otro yo mismo». Si se entrega, se solidariza, se comunica, se sacrifica, es porque siente en su Yo el nosotros: familia, Patria, grupo, Partido (19). Ese ser humano contiene en sí todo un sistema concreto de socialización que, incluso, puede conducirlo a su renuncia como sujeto.

En este contexto se pregunta Morin por la libertad de un sujeto a la vez autónomo y dependiente del medio. Si las posibilidades de identidad del individuo se conforman en la medida en que toma decisiones y éstas constituyen rehenes de los códigos sociales que ha incorporado, entonces la actualidad del rostro

humano no obedece realmente a la consideración objetiva de estrategias, apuestas, y métodos. De cierta manera, las elecciones supuestamente apropiadas para el *Yo* han sido tomadas por el *nosotros*. En consecuencia, la identidad del sujeto es, también en el discurso complejo, sitio de heterogeneidad. ¿Cómo deshacernos de la impronta social –imprinting cultural, conformismo, norma- que portamos? Al adentrarse en el tema epistemológico, Morin asegura que «no sabemos realmente cuándo estamos libres». Existe un principio de incertidumbre que nos remite a la cautela. ¿Hasta qué punto hablamos o actuamos por nosotros mismos? Aun cuando exista un «caldo de cultivo» apropiado para una revolución epistemológica, reforma de pensamiento, cambio de paradigma: ¿es la voluntad de transformación una expresión de autonomía? La perspectiva hologramática recuerda que en el *Yo* siempre existe un *nosotros*. Casi al finalizar *La Noción de Sujeto*, Morin formula la siguiente frase lapidaria: «el sujeto no es una esencia, no es una sustancia, sino una ilusión» (20).

En el plano epistemológico, Morin identifica ciertos «multideterminismos» que desintegran la identidad del sujeto entendida como unidad. Existe una especie de «imprinting cultural, huella matricial que inscribe a fondo el conformismo, hay una normalización que elimina lo que ha de discutirse... El imprinting cultural marca a los hombres desde su nacimiento, primero con el sello de la cultura familiar, luego con el del escolar, y después con el de la universidad en su desempeño profesional»(21). El imprinting acompaña la existencia individual y se convierte en elemento constitutivo del sujeto. Cuando el ser humano cree imponer su ego, lo hace desde los códigos socialmente aprehendidos. Las decisiones esenciales relativas a su conformación, no se toman desde una posición de autonomía. Por tanto, el individuo reproduce su incapacidad para constituirse en identidad autónoma.

Para Morin, tanto como para Foucault, el imprinting es una marca, matriz o sello que se reafirma constantemente, disminuyendo la posibilidad de heterodoxia. Comparten también el criterio de que se trata de un procedimiento de violencia. En este sentido, Michel Foucault llama la atención con el concepto de «voluntad de verdad», hacia las posibilidades virtuales de un saber que históricamente ha quedado marginado u oculto. La verdad establecida aparece entonces como legítima o exitosa.

Desde la teoría de la complejidad se dice que el imprinting posee «fuerza imperativa» y «fuerza prohibitiva» que, por supuesto, no se manifiesta de manera abierta. De hecho, la normalización es «represiva», «imperativa», «coercitiva», hace callar a los que dudan o quieren contestar. La norma es considerada, por los dos paradigmas, como medida de lo óptimo, lo admisible, lo erróneo. A la vez, reafirma a los «convencidos» e intimida o inhibe a los otros. Opera como un mecanismo que «previene la desviación» (22). Su función es integradora, de asimilación, de identificación. Reduce las posibilidades de interrogación, de cuestionamiento. El primer recurso para el control y organización del conocimiento y la cultura, es la configuración del espíritu de acuerdo con el canon establecido por la norma. En resumen: la identidad, unidad, homogeneidad, y autonomía del sujeto, ha de ser interpretada como la presencia del *nosotros* en el *Yo*.

La interpretación de lo que se denomina «condición humana» supone el reconocimiento de toda una trayectoria que ha tributado al surgimiento de la vida y con ella del sujeto que más tarde se modelaría como humano. Éste se encuentra marcado por toda esa historia anterior. Uno de los elementos de interés en la teoría de Morin es la intervención de lo aleatorio en el proceso de constitución de la «condición humana», lo que hace de este acontecimiento una posibilidad realizada. No existe determinismo, ley, u orden. Éstos actúan en un contexto mediado por la concurrencia del azar, el caos, el desorden, y la desorganización. La construcción del hombre como sujeto es vista, entonces, como un proceso marginal y resultante incierta de la acción de lo posible. La voluntad polémica de Morin frente al determinismo lo conduce a la tesis del origen periférico del sujeto como entidad biológica y como hombre. Su nacimiento se ubica en los «suburbios» del

universo: «los seres vivos somos diáspora cósmica, algunas migajas de la existencia solar, un brote pequeño de la existencia terrestre» (23).

Así, Morin antagoniza con las cosmovisiones renacentista, moderna e ilustrada; como ejemplares del paradigma teleológico y determinista que sostienen un antropocentrismo fundado únicamente en la legalidad y el orden. En *Educación en la era planetaria*, considera el aporte de Copérnico y el descubrimiento de América, como dos hechos significativos en la desestimación progresiva –aún sin concluir– de dicha convicción. A cambio, propone considerar al mundo desde una perspectiva «hubbleana». Se trata de un universo que se organiza y desintegra a la vez, y con él un sujeto humano cuya condición es errante y abierta, además de caótica y azarosa (24). La posibilidad de su emergencia se generó en medio de un torbellino.

Morin emplea la noción de «incertidumbre histórica» para explicar al sujeto como posibilidad. Además, ese concepto está dirigido a negar la presencia de una tendencia lineal en la historia, orientada hacia el desarrollo y el progreso. Señala que éstos últimos poseen un carácter ambivalente. La historia es creadora y a la vez destructiva, génesis y muerte, civilización y barbarie. Nótese que según esta formulación, no se trata de disyunciones, sino de conjunciones. Desde esta perspectiva, lo que rige realmente es una «dialógica caótica», una especie de ecuación de contrarios que coexiste, generando un marco de posibilidades. Las estrategias y apuestas del sujeto forman parte de esa realidad. Morin distingue al hombre, le otorga responsabilidad en las elecciones relativas a su destino. Sin embargo, éste será siempre una aventura impredecible. El progreso es «ciertamente posible, pero incierto»(25) lo que descalifica la visión antropocéntrica de Descartes que buscando seguridad, claridad y evidencia, elige al Yo. La complejidad en cambio, manifiesta reserva respecto al futuro del sujeto; señala la precariedad de su existencia y emergencia; así como revela sus vulnerabilidades.

En la polémica de la teoría de la complejidad con el determinismo es recurrente el uso de la noción de evento y/o acontecimiento. Posiblemente todo proceso o fenómeno complejo puede ser clasificado en esa categoría en tanto constituye un hecho inédito. Es siempre el resultado de una serie de posibilidades cuya repetición es altamente improbable. El tejido de factores concurrentes a la emergencia del sujeto genera esa posibilidad singular. Toda singularidad es -y procede de- una «cascada de secuencias evenenciales» que, por demás, resulta irreversible en el tiempo. Siendo así, se plantea una fuerte restricción a la acción de la regularidad de la que, ciertamente, la teoría de la complejidad no prescinde. La emergencia del hombre constituye, entonces, un acontecimiento o evento.

Este concepto permite a los teóricos de la complejidad distanciarse de la ciencia clásica, preocupada por las tendencias. En *Ciencia con conciencia*, Morin expresa que también el estructuralismo rechaza al evento fuera de la ciencia y su consecuencia es la consideración de una realidad conservadora (26). Sin embargo, Foucault trabaja con esta noción. Precisamente, en el programa de investigación que propone en 1970 con motivo de su ingreso al Colegio de Francia, explicita su voluntad antideterminista, incorporando la categoría de acontecimiento asociada al azar, a la configuración de posibilidades, y a la emergencia de singularidades. Éstas últimas, no han de entenderse a manera de unidad, autonomía, reservorio último, fundamento dado por identidad. En este sentido, la genealogía del sujeto indica que la especificidad de su emergencia como acontecimiento o evento consiste más bien en su carácter relacional y no en ser sustancia, propiedad, identidad. Foucault cuestiona incluso la configuración que el hombre exhibe hoy. Ese rostro humano, social, biológico, es expresión de las particularidades que concurren al proceso de su constitución. De ninguna manera es un resultado necesario. Llama la atención hacia «la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos» y hacia «la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos» (27).

Para la teoría de la complejidad cada ser humano es también una singularidad. Morin afirma que «el individuo sujeto es único» porque opera a partir del principio egocéntrico. Además, su emergencia y permanente constitución se nutre de sucesivas eventualidades (28). De manera que es posible establecer un paralelo con la tesis de Foucault relativa a que la identidad de cada individuo ha sido forjada en disputa con otras emergencias también posibles. Sujeto y cuerpo constituyen sitio de concreción de particulares acontecimientos de conflicto, discordia, disputa, que constituyen su historia, edifican su singularidad y excluyen la soberanía y legitimación de cualquier principio o tendencia resultante. Por otra parte, aquello que le acontece al individuo tributa a su construcción de manera incierta, aportando sólo posibilidades. El azar juega en los acontecimientos.

Edgar Morin, desde la plataforma ideológica de la complejidad –como lo hizo también Foucault– renuncia a la pretensión teórica de asir la verdad sobre el sujeto. Ésta será siempre la verdad posible. Posee la convicción de que la constitución de cualquier discurso se efectúa desde un sitio necesariamente periférico y marginal. Ese lugar no es otro que el que ocupa el sujeto de conocimiento al interior de la teoría misma. Quien elabora las estrategias cognoscitivas y organiza el saber, no posee estatuto trascendental, sino que se comporta –y debe reconocerse– como variable teórica. Incapaz de objetividad, se encuentra expuesto además, a vulnerabilidades, patologías, incertidumbres, errores, ilusiones, acontecimientos, o posibilidades. Al carácter sesgado del discurso contribuye también el diálogo entre estrategia e incertidumbre. Éste conduce a considerar al sistema de ideas resultante como *una* posibilidad realizada.

Michel Foucault y Edgar Morin comparten la tesis de que el estudio necesario del sujeto sólo se puede concretar bajo la forma de la noción posible de sujeto. La renuncia a la aprehensión teórica de la totalidad constituye uno de los argumentos. Desde esa perspectiva, Morin toma distancia crítica de lo que considera como hegelianismo. Rechaza la síntesis, la identidad, la totalidad lograda –de inspiración en el Estado y el espíritu absolutos– y con ello la visión del conocimiento como completud, racionalización y consagración de la objetividad. Esto supondría que el sujeto de conocimiento se convirtiera en un a priori o entidad que se encuentra en situación de exclusión respecto al objeto de estudio. En otro sentido, Morin se reconoce en Hegel por medio de las «contradicciones» y la «negatividad» que, en este caso, atribuye al conocimiento. El asunto se convierte en «aventura» y «tragedia». El «metanivel» no consiste en «superar» la contradicción sin negarla: «pero ese metanivel no es el de la síntesis lograda; ... incluye su brecha, sus incertidumbres y sus problemas» (29).

Aquel que contribuye a la conformación de un determinado discurso –también sobre el sujeto– ha de asumirse crítica y responsablemente. Al referirse a la labor del sociólogo, Morin expresa que «... tiene que abandonar el punto de vista divino, desde una perspectiva de trono superior desde donde contemplar la sociedad. El sociólogo es una parte de esa sociedad...» Por tanto, posee una «visión deformada» de ella y de su propia inserción. No obstante, admite la posibilidad y la necesidad de franquear el escepticismo que proviene del imponderable consistente en la inclusión del sujeto de conocimiento. En este sentido, señala la factibilidad de acceder a lo que denomina «metapuntos de vista» que, desde luego, nunca serían «metahumanos» ni «metasociales» (30).

En vista de que el sujeto de conocimiento no pertenece a otro lugar que no sea el de la teoría misma, Morin propone una epistemología compleja que lo incluya: «...no excluir al que conoce de un conocimiento que al mismo tiempo es su conocimiento» (31). Esto caracteriza al «conocimiento de segundo orden», y en términos filosóficos Morin confiere su paternidad a la «revolución copernicana» autoproclamada por Kant. El proceso de constitución de esa epistemología tampoco podrá deshacerse del imponderable sujeto

llamado a concebirla. Lo mejor que éste puede hacer es efectuar el ejercicio constante de su autoconsideración crítica, reflexiva, y responsable. Sin embargo, la misión de su propia vigilancia epistemológica sólo puede efectuarse desde sus propias certezas pero también, desde sus errores, ilusiones, *themas*, patologías, mitos, etc. En fin, el punto de vista metahumano -infalible y cierto- no es posible. Siendo así, se dice que el llamado «conocimiento del conocimiento» está marcado por una doble imperfección: es imposible fundarlo y acabarlo, pero es legítimo intentar escapar del escepticismo, el oscurantismo, la dispersión del conocimiento. En ese complejo dilema se reconoce Morin y desde allí intenta una teorización, siempre abierta, sobre el sujeto.

La afirmación de Morin que «el sujeto no es una esencia, no es una sustancia, sino una ilusión», se aproxima en varias direcciones a la propuesta de Foucault (32). Comparten el sentido provisional, posible, evenencial y periférico de sus respectivos discursos. Están conscientes de que el interés histórico por los estudios sobre el sujeto constituye un acontecimiento y por tanto, puede desvanecerse. A la vez, resulta significativo que sus teorías toman como referencia negativa la concepción cartesiana del sujeto-sustancia, poseedor de una razón genérica que le otorga universalidad y lo trascendentaliza. Morin y Foucault se proponen la dispersión del Yo, cuestionan su identidad, autonomía, y necesidad. Los rostros que emergen, parecen incapaces de acceder al estatuto ontológico tradicional. Desde los parámetros *seguros, claros, y evidentes* del cartesianismo, los nuevos sujetos carecen de corporeidad y sus contornos se desdibujan constantemente.

Referencias

- 1.- Morin, E. *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, pág. 130.
- 2.- Idem., págs. 130; 138.
- 3.- Idem., pág. 130.
Morin, E. *El método IV. Las Ideas*. Ediciones Cátedra, SA, Madrid, 1992, pág.222.
- 4.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit.
- 5.- Morin, E. *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Ediciones Cátedra, SA, Madrid, 1999, pág. 56.
- 6.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág. 131.
Morin, E. *El método III. El conocimiento del conocimiento*, ob. cit., págs. 54; 56.
- 7.- Morin, E. *El método III. El conocimiento del conocimiento*, ob. cit. , pág. 59.
- 8.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág. 132.
Morin, E. *Ciencia con conciencia*. Antrhupos. Editorial del Hombre, pág. 226.
Morin, E. *El método III. Conocimiento del conocimiento*, ob. cit. , pp. 53-54.
- 9.- Idem., págs. 66; 20-21.
- 10.- Idem., pág. 59.
- 11.- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas. Estrategias de poder*. Obras esenciales, Volumen II, Editorial Paidós, 1999, pág. 181.
- 12.- Idem. , pp. 77-78.
- 13.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág.100.

- 13.- Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial GEDISA, Barcelona, 2000, pág. 37.
Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO, 1999, págs. 22; 92.
- 14.- Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*, ob. cit., pág. 82.
- 15.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pp. 65-66.
Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, ob. cit. p.95
- 16.- Morin, E.; E.R. Ciurana; R. D. Motta. *Educación en la era planetaria*. IIPC, Valladolid, 2002, págs. 15-19; 31.
- 17.- Foucault, M. *Nietzsche, La genealogía, la historia. Microfísica del poder*. www.sociología.sl., págs. 7; 11.
- 18.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pp. 130-131.
- 19.- Idem., págs. 135; 138.
- 20.- Idem., págs. 138; 140.
- 21.- Morin, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, ob. cit., p.31
- 22.- Idem., pp. 30-31.
Morin, E. *El método IV. Las ideas*, ob. cit., pp. 28-29.
- 23.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág. 40.
Morin, E.; E.R. Ciurana; R.D. Motta, *Educación en la era planetaria*, ob. cit., pág. 58.
- 24.- Morin, E. *Ciencia con conciencia*, ob. cit., pág. 97.
Morin, E.; E.R. Ciurana; R.D. Motta, *Educación en la era planetaria*, ob. cit., pág. 62.
- 25.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., págs. 43-45; 64.
Morin, E.; E. R. Ciurana; R.D.Motta, *Educación en la era planetaria*, ob. cit.,pp.72-74.
Morin, E. *Los siete saberes necesarios...*, ob.cit., págs. 86-87; 93.
- 26.- Morin, E. *Ciencia con conciencia*, ob. cit., pp. 135-157.
Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*, ob. cit., pág. 42.
- 27.- Foucault, M. *¿Qué es la ilustración?. Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales, volumen III, Editorial Paidós, 1999, Pág. 348.
- 28.- Morin, E. *Ciencia con conciencia*, ob. cit., pp. 226-228.
Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág. 135.
- 29.- Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*, ob. cit., pp. 72-74.
- 30.- Idem., pág. 58.
- 31.- Idem., pp. 35-38.
Morin, E. *El método IV. Las ideas*, ob. cit., págs. 207-208; 214.
Morin, E. *El método III. Conocimiento del conocimiento*, ob.cit., págs.26-27;31;34.
- 32.- Morin, E. *La cabeza bien puesta*, ob. cit., pág. 140

LA VERDAD DEL EXCLUIDO PARA DEFENDER AL VICTIMARIO COLOMBIA: PAÍS DE DERECHOS SUI GENERIS

Por:

Manuel Humberto Restrepo Domínguez.
Universidad Pedagógica y Tecnológica (Colombia)

Los referentes de los relatos colectivos, sobre la Nación, el Estado y la Sociedad Civil, dejaron de existir en Colombia. La Nación se edificó sobre estructuras de desigualdad, exclusión y dominación. Desde entonces, una sola clase social, ha sido la detentadora exclusiva del poder. El pacto social, logrado entre clases, y mejor reconocido a través de la revolución Francesa de 1789, nunca logró materializarse hasta el día de hoy. La clase en ejercicio del poder, ha tomado para su beneficio al aparato de Estado y bloqueado las capacidades de la otra clase, para ejercer sus derechos conforme correspondería a un Estado de derecho. *Los derechos del hombre y del ciudadano*, solamente sirvieron como fundamento teórico a una democracia que quedó en obra negra. La clase en el poder, que devino de los esclavistas, transitó por las calles de la vida señorial y se convirtió en capitalista, se alzó con los instrumentos del poder político, una vez sellado el pacto social, y blindó las riquezas ya logradas. Poder político y poder económico, se transformaron en garantía de su proyecto estratégico de dominación.

El siglo XIX, produjo tensiones no resueltas sobre las que cabalgó el siglo XX, del que quedaron pendientes de resolución todos los relatos colectivos. Situación de fondo que ha impedido pasar la página de la historia y salir de la violencia. De lo ocurrido con la *guerra de los mil días*, en el primer quinquenio del siglo, se referencia vagamente la separación del territorio que dio lugar a la creación de Panamá, luego se supo que U.S. América compensó económicamente a Colombia por tan *terrible dolor causado*, y a través de la misión *Kemmerer*, indicó la orientación de tales dineros, a favor crear vías para facilitar la circulación de sus propias mercancías. De las luchas de trabajadores de la primera postguerra, se reconoce la luctuosa masacre de las bananeras, en la que la *United Fruit Company* Americana, jugó un papel relevante (90 años después se reproduce la situación con la Chiquita Brands). De las de nuevas e interminables batallas de mediados del siglo, que confluyeron con la llamada época de la violencia, tristemente se recuerda que un líder popular llamado Jorge Eliecer Gaitán, fue asesinado por la oligarquía, cuya responsabilidad, por un poco más de 300.000 muertos, se diluyó en la impunidad. De las décadas siguientes, queda el vago recuerdo de las nacientes guerrillas liberales lideradas por Guadalupe Salcedo, quien luego de firmar con el gobierno su disolución fue asesinado. Vino la creación de las guerrillas marxistas de las FARC, el ELN y el EPL. Y con un telón de fondo llamado Frente Nacional, producto de la reunificación de las dos facciones del poder históricamente en el poder, inició la consolidación forzosa de una sociedad urbana en cambio de la rural, primero despojada de sus tierras por criminales (pájaros y bandidos) al servicio de la clase en el poder y luego lanzada a los cordones de miseria de la ciudad. En las últimas dos décadas del siglo XX, se instaló un giro lingüístico orientado por políticas de guerra, con huellas evidentes en conceptos imprecisos como narcotráfico y terrorismo acompañados de adjetivaciones que someten la realidad al oscurantismo y la verdad al ostracismo.

El uso del terror hegemónico vs la verdad de las víctimas

El uso del terror en Colombia, fue usado por la clase en el poder, durante todo el siglo XX, como fórmula de expropiación, de desplazamiento y de escarnio para forzar las cosas y enderezar los rumbos del Estado, la Sociedad y el Sujeto, según los requerimientos del poder en cada periodo de su proyecto estratégico de dominación. Los derechos del hombre fueron ampliados a los derechos de todas y de todos, con la *declaración universal de derechos humanos*, pero en Colombia, sufrieron la reinterpretación de la clase en el poder, que en cambio de garantías colocó trampas. Formalizó cada conquista popular, con su propio sello de clase, de tal manera, que inclusive, los excluidos sienten sus derechos como un favor que les conceden los gobernantes y los gobernantes creen que tales derechos existen porque son una potestad de su poder. La capacidad de matar es una constante de terror, estimulada desde adentro del Estado, que también motiva y aprueba el engaño, la astucia, la estratagema y la perfidia, propias de las guerras en peor estadio de degradación.

La clase en el poder en Colombia, no cambió su perspectiva de dominación, mientras los demás cambiaban. Mientras caían muros y bipolaridades, ella continuó persiguiendo comunistas y limpiando a la sociedad de las diferencias y las diversidades de colectivos sociales excluidos. La herencia de muerte es tan común como la herencia económica, la clase en el poder se transfiere los cargos y las herramientas de control del Estado. Los ejércitos al servicio de las guerras del siglo XIX, fueron iguales a los del siglo XX. En el siglo XXI, no tienen reglas, no hay impedimentos éticos, morales, políticos o humanos. Importa la victoria, no los medios. Se puede cazar a un enemigo, como a una presa, o aniquilarlo sin importar como. Da lo mismo o casi igual, usar una bala de plomo, que una sustancia química, una bacteria, un ácido o un elemento atómico. La lógica de muerte cambio en el mundo para peor, pero en Colombia, vamos más adelante, asesinamos con mayor sevicia y mejores garantías de impunidad. Los detentadores del poder son más civiles y educados, pero a la vez más criminales, más astutos, más brutales, más cínicos. En el siglo XXI, en Colombia se han sobrepasado los límites del asesinato para caer en la franja del genocidio. De la tortura se avanzó hacia el descuartizamiento del cuerpo de sus víctimas. Y del ajusticiamiento se llegó a la sevicia de jugar al fútbol con la cabeza de la víctima o a sacar del vientre al feto del humillado.

El siglo XX, dejó un cúmulo de verdades ocultas, relatos comunes no contruidos y víctimas sin reconocimiento ni oportunidades de dejar ese estadio. El siglo XXI, recibió esa herencia y agregó nuevos modos de confrontación y de aislamiento de la verdad. Son más visibles las acciones de guerra y los mecanismos de intervención que siendo ilegales se fuerzan de manera mediática hasta que aparezcan legales. Se definen otros actores sociales y la tensión de fuerzas antagónicas no cesa de aparecer y desaparecer todos los días. El Estado dimensiona la calidad de sus opositores, y crea enemigos según sus necesidades de manifestación pública del poder convertido en fuerza militar. Las víctimas contadas por millones, suman más del 10% de la población total y son depositarias de una herencia de exclusión y de marginación. Las víctimas del siglo XX, fueron revictimizadas, estigmatizadas. Ser víctima define otra verdad y otras formas de relación del sujeto con la sociedad, la víctima es presentada como el despojo a retirar del camino. Compiten al Estado el escenario de la verdad, son *parresíastes*, que arriesgan su vida a sabiendas que serán perseguidos y otra vez asesinados. Las víctimas develan que la verdad, es el botín del poder. Si la clase en el poder pierde la batalla por la verdad, pierde el poder. Sobre la verdad se construye el relato colectivo, es decir se reconstruyen las identidades y las dignidades, las libertades y las solidaridades. Si las víctimas ganan la batalla, el Estado de Derecho tendrá oportunidad de construirse, en cuanto la base de la economía del mercado, podrá ser destituida para que tenga asidero un ser humano colombiano más humanizado, proclive a reinterpretar y vivir la razón y sentido de los derechos humanos.

La clase en el poder, ha sabido modelar el curso de la verdad. Ha creado en cada momento de la historia caricaturas de la realidad y realidades incompletas descontextualizando el todo de la realidad. En el siglo XXI, el poder se encarga de enseñar al sujeto a vivir en un limbo de fantasía y realidad, de virtualidad y materialidad, de efectos sin causas y de causas sin efectos. A las verdades del poder, les falta *parresia*, adolecen de franqueza. Las informaciones son ajustadas conforme a lo que sirve al poder. La técnica sustituye a la confianza, vale más el uso del polígrafo que el cara a cara entre personas que dicen cosas distintas. Cuenta más una sola palabra del poder que los millones de voces de las comunidades. Se le da sentido al relato individual del criminal si favorece al poderoso, si opina en contrario es descalificado. Los relatos colectivos no existen con cobertura de nación, de colectivo, lo que facilita la presentación fragmentada de lo que ocurre.

Del siglo XIX al XXI, o del acercamiento al cadalso

El siglo XXI, tiene partes significativas de los modos anteriores de barbarie y de terror, pero ha agregado los suyos. Colombia asiste a una fase de acomodación del poder, en que se cambia el orden de los factores. La alianza entre empresarios, militares y sectores del control político, se reordena. En la década del 20 del siglo XX, los recursos externos que llegaron de U.S. América, como retribución al «profundo dolor», por la desmembración determinaron el trazado del poder. Los militares limpiaron el camino para que ferrocarriles y carreteras llevaran al país a la modernidad representada en el mercado. La clase política, se encargó de bloquear los mecanismos de la democracia social, que agitaba la naciente clase obrera. En los años 50 los militares trazaron el camino, diseñaron el cambio de la vida rural a la vida urbana y de la empresa dispersa a las grandes empresas incluidas las del Estado, se diversificaron y conectaron otros centros de mercado; los empresarios acogieron esta ruta de modificación de los sectores de producción y de intercambio y, la clase política concentró sus fuerzas en el Frente Nacional, usado para cambiar el modelo de convivencia y de ser humano.

Al final de siglo XX, la fuerza de los hechos de la globalización, trazó el camino. La clase en el poder, adecuó sus estructuras de dominación. La otra clase, ajena al poder, cayó en la trampa, asumió como suyos, cambios que no le pertenecían. Pactó, negoció, claudicó, se autoengañó, cambió derechos por compensaciones y asistió con regocijo a la inauguración de su nueva esclavitud. Antes que ajustar sus luchas, debilitó sus capacidades. La clase política fijó las reglas, selló el pacto con una nueva constitución política, que a pesar de representar una necesidad urgente, no era el eje de las demandas por igualdades, libertades y dignidades. A las reivindicaciones sociales, reclamadas por las gentes en las calles, se les respondió con ajustes políticos, al hambre se le dio capacidad de voto y a las carencias materiales soluciones jurídicas. Los militares afianzaron sus estrategias de control de poblaciones y territorios, pero a la vez de control ideológico en los centros vulnerables del poder. En los territorios en disputa con las insurgencias, se fortaleció la capacidad operativa del modo paramilitar sobre las gentes desarmadas, consideradas sencillamente como potenciales apoyos a las causas populares. Operó la técnica de guerra sucia de quitar el agua al pez. Los empresarios rediseñaron ese territorio ya limpio de «comunistas y de indeseables». Hicieron a través de mercenarios, la reforma agraria a su manera, desplazaron a cuatro millones de seres humanos. Colonizaron, modificaron el modelo agropecuario y sentaron las bases de la producción agroindustrial, que empieza su despegue con los agrocombustibles.

La alianza en el poder puso a su favor los contenidos de la globalización y mediante el uso intensivo de los *mass media*, se ocuparon de modelar el tipo de Sociedad y de Sujeto deseado: el de mercado. Requerido para alimentar la era del capitalismo global. Los medios dejaron de ser un poder en la sombra, para convertirse en un mega-poder visible, capaz de preparar la transmisión en directo de una masacre o convertir una ficción en realidad o viceversa. Modificaron el sentido original de los hechos y se autoproclamaron fuente del consenso. Antes que aportes para la construcción de verdades colectivas, perfeccionaron mecanismos, que rompieron las fronteras entre lo natural y lo inventado, entre lo real y lo virtual y mejoraron las prácticas para desvirtuar la relación entre causas y consecuencias.

Colombia, a mediados de 2008, deja ver múltiples partes de sus relatos colectivos, inconexos e irreconciliables. Hay una pequeña Colombia de minorías enriquecidas, que ostentan tanto poder, como el que ostentaban los blancos del *apartheid* africano. Son jefes políticos de los mercenarios, pero también empresarios dueños de las aguas, los alimentos, los bosques, las máquinas de producción y los bancos. No suman más de 500 potentados, en un país de 45 millones de personas. Son dueños de las decisiones impartidas a los ejércitos públicos y a la vez son empresarios de los ejércitos privados dedicados a la seguridad. Controlan los contratos de empleo, recomiendan la formulación de leyes, deciden por el presente y el futuro de todos los demás. Los otros, los excluidos, que son las mayorías de población vulnerable, son presentados en fracciones y tratados como minorías con minusvalía. Viven en una Colombia, en la que alcanzan el nivel de sobrevivientes, pudiendo acceder solamente a los mínimos de los que disponen en esta época otros humanos de este mismo mundo.

Estas mayorías excluidas, creen estar encontrando la puerta de salida, cuando son arrastradas por la clase en el poder hacia otra nueva entrada del túnel sin memoria. La otra Colombia, padece amnesia colectiva, ha sido aislada de la verdad. Las víctimas que se cuentan por millones, se dedican a defender a sus victimarios, que se cuentan por decenas, del asedio criminal de los antiguos patrones de estos, asentados en el poder político. Las víctimas los defienden, con sus cuerpos, para que no sean asesinados. Pasaron del estadio social de señores, al de delincuentes entre los delincuentes, de genocidas entre los genocidas. Movidos por la culpa, el pecado o el insomnio de los mortales, intentan balbucear el comienzo de una verdad que despeje lo ocurrido durante la última parte del siglo XX. No los mueve la parresia, los mueve la venganza, saben que ya no son apéndices de la máquina de muerte, sino botín de guerra. Paradójicamente en el país de los derechos sui generis, representan una parte del botín de la democracia y de los derechos humanos. De lo que digan, depende en buena medida el futuro del Estado de Derecho o del proyecto nazi-nacional. Los victimarios, son en el siglo XXI, una esperanza para entrar bien sea en el reino de la impunidad total o en el de la justicia de los derechos. Los victimarios, dejaron de ser útiles al proyecto estratégico de la burguesía. Mataron sin compasión y ahora sus víctimas los reclaman vivos para que relaten la verdad y contribuyan a descubrir los rostros reales de la clase en el poder. Los victimarios se descubrieron en la condición de piezas, de peones de la clase en el poder, asesinaron en nombre de una patria ajena, a sus pies cayeron los cuerpos sin vida de comunistas, gay, lesbianas, campesinos, prostitutas, estudiantes, sindicalistas, intelectuales y obreros, mientras gritaban vivas a la patria, vivas a su rey, vivas a la democracia.

Colombia, ha padecido un holocausto provocado, creado, diseñado estratégicamente por la clase en el poder, que lo formula y lo alimenta. Las décadas de cierre y comienzo de siglos, han dejado unas secuelas devastadoras de odio, crimen e impunidad. El terror oculta la verdad. La verdad es la base de los derechos y en esa dirección los victimarios precisan en todos los tiempos ser juzgados con el derecho de

los derechos humanos, para que los crímenes cometidos contra la humanidad sean castigados. Los crímenes de lesa humanidad, no pueden delegarse a nación extranjera o a leyes de transición. Los criminales cometen crímenes de guerra, asesinan, descuartizan, desaparecen al otro, mienten. A veces no han disparado, van desarmados, son civiles. Diseñan, formulan, indican, llevan el tablero de mando, evalúan y direccionan el plan. Señalan el camino, contratan mercenarios, fabrican condiciones. Inducen a operar con las más altas de rédito político, económico, social y cultural. La clase en el poder tiene plan estratégico de poder para sí, a costa del terror y del dolor por fuera de sí.

Epilogo

Sin verdad no hay justicia. La verdad no se sustituye con justicia, ni con reparación. Las víctimas requieren de verdad. La compensación oculta. El criminal sólo puede entrar al mundo de la justicia, si su crimen es totalmente develado. La verdad enseña públicamente lo que ocurrió, con sus porqués, sus cómo y sus responsables. La verdad en Colombia está en el centro de la tensión, en ella se define la capacidad real del poder. Sólo la verdad puede acabar el apartheid y llevar a los culpables, atrincherados en las estructuras de poder del Estado, a las cortes penales internacionales para que se haga justicia. Los criminales materiales, son piezas de segunda en el juego de la muerte. Quienes han hurtado el «demos» para convertirse en única autoridad, son los verdaderos responsables del holocausto, de la masacre y de la muerte. Los victimarios cumplieron a cabalidad su tarea. La tarea la impuso la clase en el poder, no la autodefinieron ellos. Los mercenarios limpiaron el camino, no lo trazaron, ellos asesinaron a la sociedad civil organizada, mataron a la UP, ametrallaron sedes sindicales, mataron comunistas como a moscas, usaron la motosierra sobre el cuerpo vivo del otro, tiraron a los líderes campesinos e indígenas a los lagos de caimanes, amordazaron a la prensa y obligaron al exilio, convirtieron tierras de alimento en campos de amapola. El trazado salió de la clase en el poder.

La Colombia, que entra al siglo XXI, fue *refundada* a presente y a futuro. La política accedió a romper sus rigideces y se convirtió a la forma líquida en la que principios, métodos, formas y tácticas legítimas no interesan. Sólo cuentan los fines. El fin es mantenerse en el poder, porque el poder genera riqueza y la riqueza más poder. No es el poder por el poder, es el poder por la riqueza y la riqueza para el control. La clase política que no entró en el nuevo juego fue marginada del juego. Los empresarios acomodaron sus capitales, se apartaron de la moral liberal, que distinguía el origen del dinero entre bueno y malo. La alianza responsable por la pérdida del valor de la verdad y el florecimiento del crimen, es sólida, pero sus mecanismos son líquidos, flexibles, versátiles. La alianza sabe donde está la verdad y mienten y vuelven a mentir. La verdad pertenece al campo de la dignidad, la justicia al de la solidaridad y la reparación al de la libertad del sujeto victimizado, por eso el pueblo de Colombia reclama verdad, para iniciar el relato colectivo, que lleve a la reconstrucción de la dignidad nacional, con castigo a los victimarios.

EL HECHO HISTÓRICO Y SU HISTORIA

Por:

Luis Ervin Prado Arellano¹

El presente escrito, no intenta ser un estudio exhaustivo acerca de la interpretación que sobre los hechos ha tenido la disciplina histórica, y en particular sus diversas corrientes. Más bien pretende exponer algunas de las conceptualizaciones, que sobre el mismo, gestaron las escuelas históricas que mayor impacto han tenido dentro de la tradición disciplinar en la Historia profesional de Colombia.

La denominada historia científica data de los inicios del siglo XIX. Sin embargo, existen unos antecedentes que son centrales dentro de la cultura occidental, para la configuración del género denominado *Historia*. Uno de ellos se remonta a la antigüedad griega, con el proceso de constitución del *ciudadano*. La emergencia del ciudadano en la polis griega, ya como combatiente o investido de una parcela de dominio político, desea saber cómo se desarrolla los asuntos de la ciudad. Dicha exigencia da inicio a un sentido histórico, de comprender el presente a partir del pasado; este hecho se manifiesta en el momento en que se instaura la ciudad Estado y su correlación con las narraciones de Heródoto, que cuenta *cómo y por qué* griegos y bárbaros se enfrentaron dos veces en sangrientos combates; intenta con Tucídides, sacar del desorden de las guerras una lección que permita la elaboración de un cálculo político eficaz, con el cual se pueda eliminar la contingencia de las decisiones; se interroga con Polibio, sobre las causas que por encima de la motivaciones conscientes, hacen que los pueblos actúen de una manera y no de otra².

El segundo antecedente, es la aparición de los historicismos, siendo el cristianismo la primera «filosofía de la historia», que permite que el sentido histórico, esa relación que percibe occidente entre su pasado y el presente, se engarce o eslabone en una continuidad y significación, en donde los sucesos se organizan en un lugar previamente definido. A partir de ahí, inicio y fin, tiene una dirección, que posteriormente se secularizará con los nuevos historicismos que emergen en el siglo XIX, tales como los de Comte y Spencer. El tercero y último, que es el que compete a este escrito, surge con el modelo de las ciencias físicas, es la cuestión que plantea de saber si es posible introducir en lo que concierne al devenir de las sociedades, un control riguroso que permita extraer un conocimiento positivo, una verdad; es el esfuerzo por convertir a la historia en ciencia.

Sobre el último punto, que se puede ubicar preferencialmente entre el siglo XVIII y XIX, es el que promueve de manera consciente o inconsciente el problema y la reflexión del hecho histórico. El inicio o más bien el esfuerzo, por parte de intelectuales por establecer un conocimiento verídico sobre el pasado, por fuera de los mitos y los relatos fantásticos, es el que lleva a la cristalización de un método, que tiene sus primeros antecedentes en las órdenes monásticas europeas del denominado periodo moderno, que en su

¹ Profesor Universidad del Cauca

² En todo caso la historia es concomitante con la aparición del Estado, o particularmente la primera expresión de Estado occidental, Cfr: CHALETET, Françoise. «La Historia», en: Historia de la Filosofía. Ideas y doctrinas. La Filosofía de las ciencias sociales, el siglo XX. Madrid, ediciones Aguilar, tomo IV, pp. 190 – 191.

estudio de los textos clásicos buscaron identificar las descripciones incorrectas de los textos antiguos³. De la misma manera Hume en Inglaterra, consideraba que el escepticismo conducía a un análisis factual más riguroso; Agustín Thierry y Jules Michelet en Francia, demuestran que el relato histórico no es una colección de anécdotas, y que existe un orden en los acontecimientos del que se pueden extraer los principios apropiados⁴. En síntesis, el periodo que va entre el siglo XVIII y XIX, es el momento en el cual la reflexión por un método para la indagación del pasado cobra relevancia, asunto que se encuentra relacionado con la formación de las ciencias naturales y posteriormente las sociales, que exigen a las últimas la necesidad de definir sus objetos de estudio, sus métodos y sus interpretaciones.

Es sobre este telón de fondo, donde cobra relevancia la necesidad de construir un relato del pasado que sea verdadero, y, que manifiesta ya en sus primeros momentos el esfuerzo por erigir un conocimiento positivo, por fuera de las interpretaciones teológicas e ideales. El principal esfuerzo surge en la academia prusiana por parte de Leopold Von Ranke, que es considerado el padre del método histórico. Pero realmente más que ser un innovador, Ranke, lo que hace es sistematizar unas ideas que se encuentran en el ambiente intelectual europeo acerca del estudio y la indagación del pasado. Independiente de su reflexión sobre la investigación histórica - que estaba encaminado principalmente a extraer de la pesquisa documental y de la crítica interna y externa de los documentos, la verdad que se hallaba cristalizada en los viejos pergaminos y cartularios medievales-, Ranke construyó una conceptualización acerca de lo que es el hecho histórico. Dicha conceptualización se inscribe en su escuela histórica que fue conocida por unos como *Historicismo* (George Iggers), y por otros, como *escuela científica* o *escuela histórica* (Gadamer), su esfuerzo, fue separarse de la propuesta hegeliana de la historia que consideraba primero una construcción apriorística del mundo y proponían que la única manera de comprender la historia no era una filosofía especulativa, sino por medio de la indagación histórica⁵.

En este orden de ideas, el historicismo alemán de Ranke, debe entenderse en un sentido distinto al utilizado por Karl Popper, para designar una serie de interpretaciones del pasado que pretenden demostrar la existencia de leyes fijas y predeterminadas del devenir histórico. El Historicismo de Ranke, debe entenderse como un paradigma de pensamiento y práctica histórica, que puso especial énfasis en la singularidad y en la individualidad de los fenómenos históricos. Exigía por parte de los historiadores comprender los fenómenos en su contexto histórico, en lugar de analizarlos a partir de leyes generales o de principios morales. El historicismo determinó así la concepción de hecho histórico: Sólo accedían a ser hechos los que pasaban las pruebas después de ser sometidos a la crítica interna y externa del documento, los que habían sido cotejados con otras versiones y demostraban ser los más cercanos a los acontecimientos indagados, los cuales finalmente el historiador debía interpretar en su unicidad, utilizando el lenguaje adecuado del momento, no conceptos y categorías que falsaran el contexto en el que se desenvolvían dichos acontecimientos. El hecho era finalmente una re-presentación fidedigna del pasado, de lo acontecido, tal como había ocurrido. De ahí su obsesión de la indagación documental.

³ CORCUERA de MANCERA, Gloria. Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.115.

⁴ CHATELET, Op cit. P. 193

⁵ Sobre el método de Ranke en: CORCUERA De MANCERA, Sonia. Op cit., pp. 117 – 145; GADAMER, Hans – Georg. «Lo cuestionable de la hermenéutica romántica y su aplicación a la historiografía», en: Verdad y Método. Salamanca, Volumen I, ediciones Sígueme, 1999, pp. 225 – 276; CARRERAS ARES, Juan J. «El historicismo Alemán», en: Estudios sobre historia de España Homenaje a Tuñón de Lara). Madrid, tomo II, Universidad internacional Menéndez Pelayo, 1981, pp. 627 – 641 y CASANOVA, Julián. La Historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?, Barcelona, Crítica editorial, 1ª edición en biblioteca de bolsillo, 2003, pp. 39 – 45.

Su propuesta buscaba una comprensión del hecho en su momento y en su contexto, explicarlo era situarlo en un marco interpretativo que distorsionaba la historia y el narrar las cosas tal como ocurrieron. La historia como ciencia de lo único, particular e irreplicable, no significa que se desconectara del todo, su ejercicio era inductivo. Su distanciamiento con la filosofía, que en parte era aparente, se debía a su postura deductiva, generalizante y apriorística. Ranke, concebía la existencia de una jerarquía que ordenaba el proceso histórico y que estaba por decirlo así, «direccionada» por el comportamiento humano guiado por ideas conscientes. Estas ideas las veía reflejadas el historiador prusiano en unas individualidades históricas como los grandes estadistas, el Estado, las naciones y los pueblos. Con lo anterior se le añade otro carácter al hecho histórico, que es su íntima relación entre ideas y acontecimientos. De ahí que no fuese considerado historia y como tal hecho histórico una gran cantidad de sucesos como las masas y la cultura popular, pues en ese momento histórico, existía la idea de considerar que todas las acciones y actos promovidos por los sectores sociales bajos, estaban direccionados por las pasiones, instintos e ideas inconscientes. Por lo tanto no era susceptible de ser historiado, en tanto no tenía una conexión interna entre acción e idea racional⁶.

Ranke partió de una lectura realista ingenua de los documentos, al creerlos depositarios de una verdad del pasado. Un realismo doctrinario como lo dice H. White, no advirtió que las fuentes no eran depositarios pasivos de la realidad de un momento histórico, ninguna fuente documental, ni siquiera la estadística puede expresarse por sí sola, pues nadie puede sustraerse a sus circunstancias personales, a su entorno social, religioso o político. La explicación de Ranke, se distanciaba de otras propuestas del siglo XIX como a) los positivistas que buscaban identificar las leyes universales y de la causalidad; b) de los marxistas que estudian la historia para encontrar las leyes que gobiernan efectivamente su desenvolvimiento histórico y c) los románticos que destacaban el juego del héroe.

Si bien la propuesta de Ranke, fue posteriormente reducida por sus discípulos y seguidores a una simple reconstrucción de acontecimientos y al ejercicio de elaborar un escrito imparcial, por fuera de los prejuicios y valores del historiador. Evidentemente, parte de la idea del hecho histórico ligada a una idea, aun Geist (espíritu), que se encarnaba en las individualidades históricas como el Estado y sus servidores, quedó reducida a una historia política, que sirvió para legitimar en esos momentos y en diversas realidades estatales, los proyectos de construcción e invención de la nación y en otros, para erigir desde la historia oficial, el sentido de una sociedad predestinada a dominar a otras realidades culturales, que se encontraban rezagados frente al desarrollo histórico.

Además, es pertinente aclarar, que la concepción de hecho histórico en el historicismo alemán de corte rankeano, estaba claramente conectado con el positivismo, al considerar la separación que hay entre el «dato» histórico y el historiador; el cual era posible tratarlo como cosa, para alcanzar la objetividad.

En el mismo momento que Ranke gestaba su propuesta historicista de la historia, emergía en el mundo académico europeo el positivismo, una propuesta iniciada por Augusto Comte y que posteriormente ganó muchos epígonos, que consideraban la posibilidad de producir conocimiento objetivo y leyes generales de las actividades humanas, como lo hacían las ciencias naturales. En otras palabras, creían en la posibilidad

⁶ Estas ideas en torno a la conexión de ideas con un acontecimiento, en buena medida las extrajo Ranke de su maestro Humboldt, que plasmó en su escrito de 1821, «sobre la tarea del historiógrafo». Humboldt consideraba que la interpretación de la historia, concebía el nacimiento de la cultura por una fuerza espiritual y su disolución, por causas de orden material, era coherente con su narración de la historia, pero no daba cuenta del surgimiento de diversos fenómenos en el pasado. La historia es la lucha por la cristalización de una idea (espíritu), que en muchos casos puede fracasar pero al final se impone (lectura desarrollista). Sobre el particular se puede consultar a: CORCUERA De MANCERA, Sonia. Op cit., pp. 121 – 127.

de convertir todo el conocimiento del hombre y la sociedad en ciencia. Si bien entre fines del siglo XIX y principios del XX, fue la época del gran reparto en las ciencias sociales, este proceso distó de ser homogéneo. Entre tanto las disciplinas procuraron delimitar sus objetos de estudio, sus métodos y técnicas, que en buena medida fueron modeladas por los preceptos positivistas. El positivismo que fue adoptado tuvo diversos matices, desde las posturas eruditas y de anticuario, y las que procuraban construir interpretaciones generales, con pretensiones de leyes.

En el primer caso, sólo buscaban recolectar lo máximo de información en los archivos, para tratar en lo posible de reconstruir el pasado, pero sin tratar de hacer una afirmación a priori, que «contaminara» la interpretación, que en sí misma estaba en los documentos. En este orden de ideas, el hecho, era considerado como una pieza de puzzle, que debía contribuir a reconstruir la totalidad de un suceso o acontecimiento histórico. El hecho era valioso por su particularidad y por la unicidad que éste contenía: al ser parte de una pieza, como parte de un juego de mecano, que entre más piezas se recolectara, era más posible alcanzar la reconstrucción total del acontecimiento. En esta corriente, la obsesión casi patológica de los hortelanos de la historia, era encontrar fuentes inéditas, que ningún hombre las hubiera hollado, después de haber sido fabricadas en un momento histórico⁷. Sobre la idea de una pieza única e irrepetible del acontecimiento, la posibilidad de elaborar una explicación o una generalidad, era un imposible, en tanto la historia era la ciencia de lo particular. Esta fue una postura fuertemente defendida por Víctor Langlois y Charles Seignobos, en el caso francés, que se enfrentaron a la crítica de Durkheim, que consideraba que era posible de los hechos extraer datos sociales y generales, no individuales y particulares⁸.

La segunda propuesta se inscribió en la posibilidad de elaborar una historia que pudiese explicar los fenómenos del pasado y construir leyes del devenir histórico. En esta tendencia se adhirieron una minoría de historiadores que posteriormente triunfaría y se haría hegemónica a mediados del siglo XX, pero que en el XIX, fue una tendencia marginal, que se opuso a las tendencias del historicismo alemán y a la historia de anticuario y de recolección de documentos. Karl Lamprecht y Oto Hitze, en Alemania y Henri Berr, en Francia, son sin lugar a dudas los principales exponentes de esta corriente, que consideraron la posibilidad real y concreta, que en los datos históricos era posible hallar y rastrear generalidades. Fue la concepción de que el hecho histórico era social, en tanto en él contenía huellas e indicios de «regularidades» del proceso histórico, que explicarían el acaecer de las sociedades del pasado hasta el presente. Por ello fue una propuesta que pensó en el método adecuado para extraer los contenidos sociales del hecho histórico, el método comparativo (Hintze) y los diálogos con la psicología social (Lamprecht)⁹

⁷ Esta es la tendencia que describe Collingwood, y que se puede consultar en su libro: *La idea de la Historia*. México, FCE, decimonona reimpresión, 1996, pp. 129 – 135.

⁸ Este debate en parte se puede rastrear en: DURKHEIM, Emilio. «Debate sobre la explicación en historia y sociología» (1908), en: DURKHEIM, E. *Las reglas del método sociológico y otros escritos de filosofía de la ciencias sociales*. Barcelona, Altaya, 1994, pp. 292 – 312.

⁹ Karl Lamprecht, sin abandonar el Estado nacional alemán, difirió de la postura de la historia de sus colegas historicistas en dos aspectos fundamentales. «por un lado, combinaba el examen del desarrollo político de Alemania desde el medioevo con un interés en la economía, las condiciones sociales y la cultura. Desde el punto de vista metodológico, además, añadía, a un planteamiento clásico cronológico narrativo. Eso en absoluto significaba volver a la filosofía de la historia de Hegel, frente a la cual el historicismo había reaccionado, porque sus métodos, a través de los cuales había deducido las fases del desarrollo histórico desde lo que el consideraba su necesaria correspondencia con los procesos clásicos de la mente humana, seguían juzgándose falsos. Pero. Eso si, Hegel estaba en lo cierto al asumir que existía una obligada conexión causal en la historia universal a partir de la cual era posible descubrir y formular leyes de desarrollo histórico...»; CASANOVA, Julián. *La Historia social y los historiadores ¿Cenicenta o princesa?* Barcelona,

En síntesis se estaba formulando un debate frente a la concepción del hecho histórico, que tendrá repercusiones en el siglo XX, en las posteriores tradiciones historiográficas que emergieron en Europa occidental y los Estados Unidos, particularmente. El debate se centraba en dos conceptualizaciones antinómicas del hecho histórica, una que lo considera individual, particular y contingente y otra que lo asumía como social, colectivo y trascendente; uno que consideraba la imposibilidad de formular leyes y generalizaciones del conocimiento histórico y otro que lo creía potencial y realizable. Pero fue un debate que se gestó al interior del mismo positivismo, y que compartían la posibilidad de extraer una verdad en la historia, así una fuese contingente y la otra trascendente, pero al fin y al cabo con su estatuto de verdad¹⁰.

A inicios del siglo XX se empezó a gestar un malestar en diversos círculos académicos, por la postura erudita y coleccionista de la historia, estas críticas que venían de la Sociología y de la misma Literatura, expresaban que los relatos históricos eran carentes de vida, donde el ser humano no se reflejaba, sino más bien era un ejercicio intelectual propio de un «murciélago de erudición», que vegetaba en las comisas de los archivos a la espera de capturar el dato que le permitiera reconstruir el acontecimiento¹¹.

Esta reacción, que emergió en diversos mundos nacionales académicos, ha sido emblemático por los padres de la escuela de los Annales: Marc Bloch y Lucien Febvre, pero no fue propio de la historiografía francesa, sino que más bien fue un fenómeno presente en Inglaterra, Italia, Alemania, Bélgica y los Estados Unidos; reacción que posteriormente va denominarse genéricamente «*Historia social*», pero que muy poco tuvieron en común y más bien su punto de conexión fue que compartieron una alergia a la historia de coleccionista y erudita de archivo, y a la historia política¹².

La Historia social, fue más bien una diversidad de tendencias que rechazaron las posiciones del hecho histórico, desde una perspectiva empírica vulgar, en tanto se reducía el asunto, después de comprobar la fiabilidad del documento, en recolectar y recolectar información. Ahora se hacía un llamado a la necesidad de explicar y elaborar generalizaciones del pasado; de la posibilidad de identificar tendencias, regularidades, en los procesos históricos o de poder conectar un problema de investigación con el todo, con la sociedad.

Crítica editorial, 1ª edición biblioteca de bolsillo, 2003, pp. 51 – 52; Sobre su búsqueda en la Psicología, por parte de Lamprecht, en un esfuerzo de lograr una conexión entre lo individual o grupal y lo social, en: OLABERRI CORTAZAR, Ignacio. «Qué historia comparada». En: *Studia histórica*, 1992, Vol. X – XI, pp. 33 – 75.

¹⁰ El debate sobre la esencia del hecho histórico, se encuentra presente en las posturas de Durkheim y Simiand, que consideraban el hecho como social, mientras Seignobos y Langlois, lo consideraban particular. Estas posturas frente a una metodología nomotética e ideográfica respectivamente, en el siglo XX, se expresaron en diversas propuestas metodológicas, que a inicios de los sesenta, se empieza a sentir la búsqueda por formulaciones que tengan en cuenta, tanto lo uno como lo otro, y hoy forman parte de enfoques teórico metodológicos, que responden ante la crisis de los paradigmas tradicionales y su incapacidad para tener una respuesta adecuada al cambio social. En estas propuestas se puede adscribir las posiciones del sociólogo polaco Norbert Elías, la sociología fenoménica que se inicia con Alfred Schutz y sus discípulos Peter Berger y Thomas Luckmann, el estructuracionismo de Anthony Guiddens.

¹¹ MASTROGREGORI, Máximo. El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio del historiador. México, FCE, 1ª edición, 1998, pp. 12 – 15.

¹² Respecto al surgimiento de la «historia Social», como una reacción a la historiografía tradicional en: CASANOVA, Julián. La Historia social y los historiadores... Op cit., pp. 39 – 64; FONTANA, Joseph. La Historia de los hombres: el siglo XX. Barcelona, Crítica, 1ª edición biblioteca de bolsillo, 2002, pp. 9 – 24; sobre lo que significó la historia social y la diversidad de propuestas que en ella contuve ver en los mismos autores en las siguientes páginas respectivamente: pp. 64 – 139 y 25 – 59;

En este sentido se volvió al debate decimonónico de si el hecho era individual o social. La respuesta fue social, pero con diversos matices, según las tradiciones académicas de los derroteros nacionales¹³.

En el caso francés, la escuela de los *Annales* fue una escuela eminentemente nacional, como lo ha planteado Germán Colmenares¹⁴, este hecho se desprende de que no se puede entender el programa de los *Annales*, si se desconoce la propuesta metodológica y teórica de Durkheim, al enfatizar en los efectos de los procesos sociales a largo plazo, y el interés en las tendencias demográficas y económicas¹⁵. Dicha propuesta, se va cristalizar de una manera más fidedigna en los estudios por identificar los procesos estructurales en los cuales se ven inmersos los colectivos, las sociedades y las civilizaciones y que se condensarán metodológicamente en las series de tiempo y su proyección en unas curvas o gráficas¹⁶.

En este punto, los *Annales* retomaron un debate inconcluso del siglo XIX, ¿el hecho era individual o social? Para la primera y posteriores generaciones de esta tradición historiográfica, la respuesta fue

¹³ HOBBSAWM, Eric. «From social history to the history society», *Daedalus*, N. 100, 1971, pp. 24 – 45 (traducción de Germán Colmenares), artículo en la que el autor se atrevió en ese momento a presentar los temas que comprometían ser una historia social, hoy dicho ejercicio sería casi un imposible por la diversidad de temas y subtemas en que se ha dividido.

¹⁴ COLMENARES, Germán. «La historiografía científica del siglo XX. El caso de la escuela de los *Annales*», en: *Ensayos sobre historiografía*. Bogotá, Tercer mundo editores, Colciencias, Universidad del Valle, 1997, pp. 15 – 56.

¹⁵ APPLEBY, J; HUNT, L y JACOB, M. *La Verdad sobre la Historia*. Barcelona, Andrés Bello editorial, sin fecha de edición, p. 82. Es indudable que buena parte de los problemas que recabaron los principales representantes de la denominada primera generación de los *Annales*, fue en parte modelada por inquietudes teóricas de la sociología de Durkheim, basta ver el esfuerzo conceptualizador de Bloch, sobre el concepto Durkheimiano de «representaciones colectivas», para aplicarlo a la historia en su trabajo de los Reyes taumaturgos, que lo transformó en «representaciones sociales», en un esfuerzo por parte del historiador por volver el concepto, más operacional, por así decirlo al cambio histórico. De la misma manera, el estudio de Lucien Febvre, sobre «el problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rebelais, parte de una crítica contra las tesis que consideraba era un incrédulo que escribe para socavar la hegemonía del cristianismo en ese momento histórico, Febvre, con el enfoque teórico del sociólogo en mención, que consideraba que lo colectivo construye una realidad social, unas representaciones colectivas, que se convierte en objetiva, en tanto la colectividad como constructora del proceso en un momento dado ya no es dueña del mismo. En este sentido, estos procesos sociales colectivos hacen que el hombre se encuentre atrapado en estas representaciones colectivas; de ahí que pensar en el siglo XVI en incredulidad por parte de un individuo, es desconocer totalmente el «ambiente mental», en la que se encontraban inmerso el colectivo social, es un anacronismo, pues en ese momento el término ateo, no tenía la connotación que en el presente se tiene, era una palabra de difamación, «usada en cualquier sentido que uno quisiera darle». Según Febvre, Rebelais, era un cristiano de corte erasmiano: un crítico de muchas formas exteriores de la iglesia medieval tardía, pero hombre que creía en la religión interior. En síntesis Febvre, demostraba que el momento histórico de Rebelais, no permitía la existencia del sentido del ateísmo, que el mundo del siglo XX tenía, la conciencia colectiva del contexto sociohistórico, no lo permitía, por lo tanto no se podía entender la obra del escritor francés en esos términos de ser un incrédulo, que buscaba socavar el cristianismo del momento. Sobre este asunto consultar a: SILVA, Renán. «Sobre sociología e Historia», en: *A la Sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía*. Medellín, La carreta histórica, 2007, pp. 17 – 42; BURKE, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los *Annales*: 1929 – 1989*. Barcelona, Gedisa editorial, 2006; en este último libro citado, lo de Lucien Febvre se puede consultar en las páginas 33 a la 37; los planteamientos de Durkheim sobre la conciencia colectiva y las representaciones colectivas, se pueden hallar en: DURKHEIM, Emilio. *La división del trabajo social*. Madrid, ediciones Akal, 4 edición, 2004, especialmente desde el capítulo II en adelante.

¹⁶ Si bien como ya lo he expresado en los párrafos anteriores y en la cita precedente, la propuesta metodológica de los *Annales*, no se puede desconectar de los planteamientos centrales de E. Durkheim. De la misma manera el esfuerzo por construir el hecho estructural, parte de esta simiente durkheimiana y de algunos esfuerzos previos de F. Simiand, en algunos estudios pioneros de tipo económico, que serán los antecedentes para el trabajo monumental de Ernest Labrousse. Sobre la conceptualización del Hecho histórico como estructura, consultar a: Labrousse, Ernest. *Las estructuras y los hombres*. Barcelona, ediciones Ariel, 1969.

contundente, era social y para ello las series de tiempo le daban la razón. La Historia no fue concebida como una serie de hechos únicos e irrepetibles, existía en el fondo de los rastros documentales, pistas, que daban cuenta de una recurrencia, una regularidad, que estaba dando cuenta de unos procesos estructurales, donde los datos de una supuesta historia *événementielle*, no habría lugar. El hecho único e irrepetible, se transformó de esta manera en un hecho social, en una clara conexión con la episteme durkhemiana¹⁷. De ahí que fuera posible trazar tendencias y posibles generalizaciones sobre el desenvolvimiento de las sociedades, e incluso *cuasi* leyes del devenir histórico.

Pero reducir la propuesta del hecho histórico de los Annales a esta posición, es desconocer que como en todo proceso social, al interior hay tendencias, divergencias y pugnas, y los Annales no fue la excepción. Frente a su pretensión de identificar las regularidades del desenvolvimiento histórico, también emergió un programa de investigación de hacer una historia total. Esta posición, se enmarcaba dentro de las propuestas iniciales de tener un diálogo abierto con las demás ciencias sociales y que toda investigación histórica, partía de un problema, en el cual una parte de la solución se hallaba en otras áreas del conocimiento, que con sus teorías, metodologías y técnicas ayudarían a la recolección, organización e interpretación de los hechos¹⁸. En este sentido, lo total, emergía en la necesidad de insertar un problema de investigación en el contexto sociohistórico, que implicaba tener en cuenta la geografía, la economía, la demografía, la psicología, entre otras variables, pero claro está, no la política. La pretensión de una historia total, era en buena medida un imposible, no había vida humana capaz de dar cuenta de todas las variables presentes en un problema histórico, pero parte de estas pretensiones se cristalizaron en la denominada historia regional, al considerar que reducir la investigación a unidades espaciales más manejables en términos documentales, era posible alcanzar ese ideal. Aquí el hecho histórico tenía una connotación un poco diferente frente a si este era individual o social, la respuesta fue ecléctica, lo era tanto de lo uno como de lo otro. Hacer historia total, era hacer una historia que diese cuenta de los grandes procesos estructurales de las colectividades humanas, pero teniendo en cuenta al individuo, fue en parte una respuesta a esa historia de estructuras donde el hombre se diluía. Si bien la primera generación de los Annales no dejó muy claro la forma de abordar una historia total, los estudios de biografías de Lucien Febvre sobre Lutero y Margarita de Navarra, son unos buenos ejemplos de cómo desde esta época la escuela hacía reflexiones de unir el hecho social con lo individual, único e irrepetible. En sus obras biográficas Febvre, muestra como había que entender estas personalidades históricas en el contexto histórico de su tiempo, eran seres «atrapados» en unas representaciones colectivas, pero aun así no desconoció su capacidad para romper en las tendencias y regularidades del proceso histórico. Hoy parte de esta tradición epistémico se halla inserta en el denominado método biográfico o historias de vida, de los denominados enfoques cualitativos, que argumentan haber pisado en terreno virgen, cuando ya otros lo habían hecho¹⁹.

¹⁷ Este asunto se percibe con claridad en la propuesta metodológica de Durkheim del hecho histórico y tiene su cristalización en la escuela de los Annales en la reflexión sobre la estructura, que es sin lugar a dudas uno de los mayores aportes metodológicos y del pensar del oficio en la historiografía francesa al mundo. La estructura

¹⁸ Este planteamiento se encuentra en: FEBVRE, Lucien. *Combates por la Historia*. Barcelona, ediciones Ariel, 1978.

¹⁹ El método biográfico es considerado una postura anti-positivista, en tanto busca recuperar al ser humano en toda su subjetividad y por su énfasis dinámico temporal. En otras palabras el enfoque busca situar la historia de un individuo cualquiera en su dimensión subjetiva, como en el contexto sociocultural y temporal en que se desenvuelve su ciclo de vida. Es un esfuerzo por establecer una «correlación» entre la subjetividad expresiva de la conciencia y la objetividad construida de la estructura. Por ello es que considero que las posturas biográficas de Febvre, no difieren mucho de las propuestas metodológicas expuestas en el método biográfico. Sobre el método biográfico: PUJADAS MUÑOZ, Juan José. *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*. Madrid, Centro de investigaciones sociológicas (CIS), 1ª edición, 1992, pp. 7 – 14. Respecto a los trabajos biográficos elaborados por Lucien Febvre, en

En el caso de la historiográfica norteamericana, la denominada *New economic history* (que fue una escuela de historia económica, o más bien de economía histórica), al igual que la corriente de los *Annales*, fue una escuela eminentemente nacional, que respondió a una serie de inquietudes propias de la nación estadounidense, particularmente de la denominada teoría de la modernización, que tiene sus raíces en los estudios de Alexis Tocqueville, que al comparar la sociedad norteamericana y la francesa, identificó una serie de procesos que darían cuenta del sentido de la democracia en América. Este estudio seminal, dio origen a una serie de investigaciones que hoy ha sido denominados programa tocquevilliano, los cuales han tenido la obsesión, por decirlo así, de identificar cuál ha sido el factor que convirtió a los Estados Unidos en una hegemonía imperial²⁰. Los caminos trazados por Tocqueville, acerca de las características afortunadas de la nación americana, junto con los estudios de Marx Weber, sobre el surgimiento de la racionalidad y la modernidad occidental, fomentaron por parte de economistas a tratar de encontrar la variable que diese cuenta del despegue económico de los Estados Unidos²¹. De la mano de la econometría, elaboraron con amplias bases de datos, cálculos matemáticos que permitieran construir un modelo del crecimiento económico, para ello recurrieron a la historia contra-factual, con el claro objeto de aislar variables e identificar que factores eran los que estaban presentes y dieran cuenta del crecimiento económico.

En este caso más que adherirse al debate frente al hecho histórico si era social o individual, el problema se centraba en que el hecho histórico, lo era en tanto si formaba parte de un entramado de significados, que en este caso era una teoría económica, de preferencia neoclásica. Los hechos entrarían a formar parte de esa realidad empírica, que debía ser contrastada con el modelo teórico económico, ya sea para validarlo o refutarlo. Aquí el dato, quedaba atrapado en la teoría económica, la formulación de modelos y el análisis de regresión²². En otras palabras el hecho histórico, era una fabricación un poco

el caso de Martín Lutero, el autor expone su interés que tiene una clara conexión con el método aludido, para Febvre, el estudio de Lutero, no era un biografía como tal, era el interés por resolver un problema entre el individuo y el grupo, entre la iniciativa personal y la necesidad social. «Observaba Febvre que en 1517 existían potenciales discípulos de Lutero, los miembros de la burguesía una vez más, un grupo que estaba adquiriendo «un nuevo sentido de importancia social» y que se sentía incómodo a causa entre la mediación clerical entre Dios y el hombre. De cualquier manera, Febvre se negaba a reducir las ideas de Lutero a una expresión de los intereses de la burguesía...». Como podemos apreciar la intención de Febvre, al hacer biografías, se encaminaba a establecer las conexiones entre lo individual y lo social, si bien no es posible considerar la perspectiva biográfica febvreliana como estrechamente ligada al método biográfico, es indudable la conexión existente entre las dos posturas al momento de abordar la vida de un hombre en un momento histórico. También en la oración citada, se puede mirar con claridad la conexión con la propuesta de Durkheim, en tanto son las ideas que se encuentran presentes en la «conciencia colectiva», las que permiten legitimar ciertos procesos. Por ejemplo, si la sociedad habla de individualidad, es que en la conciencia hay ya espacios de representación de esta noción en el colectivo social. Sobre la cita en: BURKE, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929 – 1989*. Barcelona, Gedisa, 2ª reimpresión, 2006, p. 27; FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero*. México, Fondo de cultura económica, colección breviaros, varias ediciones.

²⁰ Toda una generación de interpretes que han estudiado la «civilización» americana con el espíritu propio de la postguerra, han tomado como punto de partida a Alexis Tocqueville, como punto de partida para elaborar una particular explicación de las características afortunadas y únicas de su país, estos son los casos de Louis Hartz y su trabajo sobre la tradición liberal americana (1955), en la que sostenía que la ausencia de estructuras feudales era parte de la clave para entender la tradición liberal y demócrata de los Estados Unidos, en esta misma línea se inscribe un trabajo posterior hecho diez años después y los estudios de Martin Lipset, Frank Tannenbaum, Hebert Klein, entre otras. Sobre este asunto consultar en: MAIER, Charles. «La Historia comparada». En: *Studia histórica*, Madrid, Volumen X – XI, 1992, pp. 26 – 27.

²¹ APPLEBY, J; HUNT, L y JACOB, M. *La Verdad sobre la Historia*. Barcelona, Andrés Bello editorial, sin fecha de edición, p. 82; este esfuerzo ha sido denominado por algunos como programa weberiano en: MAIER, Charles. «La historia comparada», *Op cit.*, pp. 20 – 22; este mismo asunto se puede consultar en CASANOVA, Julián.

²² BACCINI, Alberto y GIANETTI, Renato. *Cliometría*. Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondomari, 1ª edición, 1997, pp. 7 – 12.

amañada para identificar procesos de una racionalidad capitalista, que en parte podían ser criticados por un desconocimiento de la economía política del contexto histórico. Así unos libros de contabilidad de una actividad minera, podían ser interpretados para identificar la productividad de dicho entable, adjudicando a esos seres humanos, muy posiblemente una intencionalidad que ese momento histórico no operaba.

Pero tanto la escuela de los Annales y la cliometría norteamericana, compartieron un estatuto epistemológico, en el fondo de sus reflexiones teóricas y metodológicas, estaba la pretensión de verdad del positivismo, que se podía alcanzar con una vigilancia metodológica de los hechos sociales.

El marxismo, fue otra corriente historiográfica, que si bien surgió en el siglo XIX, es en el siglo XX para el caso de la Historia, donde se hallan sus principales desarrollos. Parte de sus logros se deben a una serie de nuevas lecturas por parte de intelectuales que hicieron precisiones a los postulados de Karl Marx, y, en otros, recaban áreas que el padre del marxismo descuidó o simplemente desconoció. En la tradición disciplinar histórica, sin lugar a dudas el grupo más emblemático de esta corriente fue y es la denominada «historiografía marxista inglesa»²³. Dicha escuela que para algunos autores es entendida como un trabajo colectivo y un ejemplo que desde la historia se puede contribuir a la teoría social²⁴, se caracterizó por tratar de encontrar sentido a una serie de acciones colectivas por parte de los sectores sociales bajos, inaugurando de esta forma la denominada historia desde abajo²⁵.

En términos generales la conceptualización del hecho histórico, estuvo estrechamente relacionada con norte programático de investigación, que comprometía rescatar de los polvorientos documentos los hombres y mujeres ignorados y ocultados por la historia; estudiar sus luchas; sus niveles de vida; sus ideologías y creencias. Hacer historia desde abajo, era situar al individuo dentro de un contexto, que permitiese encontrar sentido a sus resistencias. Por ello el hecho histórico, fue operacionalizado, en el sentido que era tanto social como individual; pero sus planteamientos fueron un poco más allá, en una clara lucha contra aquellas disciplinas – la Sociología, particularmente y algunas corrientes historiográficas –, que concibieron el hecho como una existencia objetiva, y que puede concebirse como algo estático, susceptible de ser encajonado en estructuras piramidales, para dar cuenta de la jerarquías sociales. Me estoy refiriendo particularmente a los trabajos de Edward Palmer Thompson y George Rudé, los cuales en sus esfuerzos

²³ Sobre la escuela marxista británica y su inserción en el mundo académico en: FONTANA, Joseph. La Historia de los hombres: el siglo XX. Barcelona, Crítica editorial, 1ª edición 2002, pp. 61 – 86 y CASANOVA, Julián. Op cit., pp. 89 y siguientes.

²⁴ KANYE, Harvey J. Los historiadores marxistas británicos. Zaragoza, Prensas universitarias, 1898; del mismo autor (Editor), RUDÉ, George. El rostro de la multitud. Estudios sobre revolución, ideología y protesta popular. Valencia, Biblioteca de Historia social, 2001, pp. 15 – 77; en esta misma perspectiva de considerar la escuela marxista británica una contribución colectiva a la teoría social, es: GÓMEZ B, Gutmaro. «La Historia social británica: memoria a una contribución colectiva», en: Memoria y Comunicación social. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Vol 8, 2003, pp.119 – 137.

²⁵ Generalmente se ha asociado la historia desde abajo a la tradición marxista inglesa, pero la denominada Historia social, en la que se incluye la escuela historiográfica en mención, también tuvo diversas corrientes nacionales que promovieron los estudios desde abajo. Pero indudablemente la formación y cristalización de esta denominada forma de hacer historia, ha estado estrechamente relacionada con la teoría marxista, en buena medida por el interés del conflicto entre dominadores vs dominados. De ahí que no sea extraño para nosotros identificar una corriente historiográfica francesa de estudios desde abajo, que por fuera de los Annales, iniciaron unos estudios sistemáticos sobre las rebeliones y resistencias de las comunidades campesinas preindustriales y la participación de diversos estamentos sociales bajos en la revolución francesa. Entre los principales representantes de esta tradición se encuentran los marxistas Roland Mousnier y Albert Soboul.

por desentrañar los entramados de las acciones colectivas «populares», las ideologías, los mundos de unos seres humanos que vivieron en una época de conformación de la primera sociedad industrial del mundo, de la mano de categorías centrales marxistas tales como conciencia de clase, lucha de clase, relaciones sociales de producción, entre otras, buscaron por fuera del análisis estadístico, las series de tiempo, rescatar las subjetividades y las experiencias de hombres y mujeres que desarrollaron su ciclo de vida en un momento histórico.

El hecho, el dato, el indicio contenido en los manuscritos judiciales e informes de policía, fue concebido por lo tanto de una manera plural, en tanto daba cuenta de lo particular, como del contexto social en el que se desarrollaba. Se sentó por lo tanto un programa concebir el proceso histórico con el sujeto, al no reducir a los «... grupos sociales a simples portadores de relaciones sociales, al no confundir las clases sociales con las relaciones sociales de producción y al dar un espacio propio a la acción humana»²⁶. Esto permitió dar apertura a una serie de factores que habían sido desconocidos u ignorados por la tradición marxista, como la cultura y la experiencia de los hombres en la vida cotidiana, y que hoy ha hecho de la historia desde abajo y los estudios de los denominados movimientos sociales, a ser lo que no eran antes.

Pero a pesar del florecimiento de la historia social entre los años treinta y sesenta del siglo XX, a inicios de la década de los setenta, el movimiento historiográfico con sus diversos matices, empezó a manifestar en una profunda crisis. Crisis que difícilmente puede adjudicarse en el caso de la escuela de los Annales, por citar un ejemplo, a las mutaciones que su propuesta inicial ha tenido, particularmente las iniciadas desde la denominada «tercera generación», que algunos han calificado como de traición a los postulados de sus mentores (Durán y Fontana) y otros que consideran la desintegración de los Annales, se halla en las mismas bases iniciales de su fundación²⁷. Si entrar en los debates sobre la pulverización del programa inicial de los Annales, el hecho es que parte de la crisis presente en la disciplina histórica actual, se debe a múltiples factores: pasa por las dificultades de lograr construir un modelo que de cuenta del cambio histórico, dolencia que también padece las demás ciencias sociales, especialmente la Sociología; el derrumbamiento de las certezas epistémicas (si alguna vez lo hubo) de la objetividad del investigador y la crisis de los historicismos del progreso y de los modos de producción, a lo largo del siglo XX, que pusieron de manifiesto que la historia no tenía un telos previo y que cuestionó con ello, todas las interpretaciones de la teoría de la modernidad.

Pero tal vez uno de los factores más centrales, frente a la crisis de la disciplina histórica, radica en el cuestionamiento de la «verdad» y en especial esa «verdad objetiva». Con la democratización del acceso universitario en los Estados Unidos desde los años sesenta, proceso del cual no es ajeno los países latinoamericanos, irrumpió en los salones una serie de individuos procedentes de grupos sociales que tradicionalmente no accedían a una educación superior, me refiero a mujeres, negros, grupos étnicos, obreros, que en el caso de la historia, se enfrentaron a una serie de relatos, que poco o nada decían de la participación de sus pares en los procesos históricos. Estos nuevos educandos al momento de enfrentarse con sus trabajos de grado, empezaron a promover una serie de investigaciones que se alejaban radicalmente de las tendencias temáticas hegemónicas de los diversos departamentos de historia. De esta manera pusieron en escena los olvidos de una historia nacional que se había edificado sobre el héroe, el notable y el poderoso. Los nuevos egresados, con sus investigaciones, inconscientemente cuestionaron

²⁶ THOMPSON, Edward P. Historia social y antropología. México, Instituto Mora, 1ª edición 1994, p. 13.

²⁷ CASANOVA, Julián. La Historia social y los historiadores ¿Cenicienta o princesa? Barcelona, Crítica editorial, 1ª edición biblioteca de bolsillo, 2003, p. 55.

todo el andamiaje del relato histórico tradicional al poner en la superficie otras versiones del proceso histórico, con agentes que habían sido ignorados, la historia dejó de ser lo que era antes, al cuestionarse de esta forma las verdades que por generaciones había inculcado y considerado como algo trascendente²⁸.

Frente a la emergencia de la historia de una nueva pluralidad de versiones sobre el proceso, el acontecimiento, la acción histórica, surgió ya en ese mismo momento una serie de autores que hoy han sido etiquetados como postmodernistas, los cuales como toda tendencia intelectual no puede reducirse a una tendencia específica, pero en general los diversos pensadores que han sido adscritos a esta casa de familia, tienen en común de tornar problemática la creencia en el progreso, en la moderna periodización de la historia y en el individuo como hacedor y conocedor²⁹.

Al subrayar la fragmentación de la identidad personal, atacan la noción occidental de *self* individual, eje medular de la filosofía del siglo XVIII, al considerar que la razón es una construcción ideológica que sustenta a las sociedades liberales³⁰. Si a lo anterior se le agrega algunas posiciones críticas sobre el conocimiento científico, en tanto este obedece a agendas sexistas, políticas e ideológicas, se obtiene todo un panorama desesperanzador en torno a la posibilidad de la verdad histórica, que tanto reclamó en el siglo XX, las corrientes historiográficas que estuvieron ancladas en unas epistemologías positivistas.

Pero indudablemente, y referente al asunto que nos convoca, sobre la concepción del hecho histórico, la crítica postmoderna puede ser considerado como un torpedo, que impacta debajo de la línea de navegación y exactamente en la bodega de pólvora del buque Comte de la historia, pues si nos atenemos sólo a lo planteado por Jacques Derrida, desde su perspectiva del deconstruccionismo, al considerar que los textos de cualquier tipo, ocultan tanto como expresan para mantener la vanidad vaga del logocentrismo, la idea errónea de que las palabras expresan la realidad. Su propuesta demuestra que un texto admite múltiples interpretaciones, pues los significantes carecen de conexión esencial con lo que significan.

En este sentido, hoy frente al cuestionamiento de una verdad y una objetividad en la historia, el panorama es de un profundo escepticismo, por parte de las nuevas generaciones de historiadores comprometidos con la reflexión de su oficio. La historia no es la de antes, sus metarelatos de antaño adorados, difícilmente pueden ser hoy reestructurados tal y como fueron, el camino, hoy no es camino y las diversas rutas que los buques historiográficos tienen, son un ejemplo que no hay puertos, ni faros en las costas claramente delimitados.

²⁸ APPLEBY, J; HUNT, L y JACOB, M. La Verdad sobre la Historia. Barcelona, Andrés Bello editorial, sin fecha de edición.

²⁹ Una buena síntesis de las posturas de los autores más representativos de esta corriente se encuentra en: JENKINS, Keith. ¿Por qué la Historia? México, Fondo de cultura económica, colección breviaros, 1ª edición, 2006.

³⁰ Paradójicamente este mismo planteamiento del ataque de la noción del Self individual occidental, consideran algunos autores que estos planteamientos se vulneran en sí mismo las premisas del multiculturalismo: «Sin un self identificable sería innecesario preocuparse por la diversidad cultural, el orgullo étnico y las identidades amenazadas. Sin Sujeto no habría políticas de identidad ni de autoafirmación cultural», Cfr:

APPLEBY, J; HUNT, L y JACOB, M. Op cit, p. 192.

Bibliografía

- Appleby, J.; Hunt, L y Jacob, M. (S.F) La verdad sobre la historia. Barcelona, Andrés Bello editorial.
- Baccini, Alberto y Gianetti, Renato. (1997) Cliometría. Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondomari.
- Burke, Peter. (2006) La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929 – 1989. Barcelona, Gedisa.
- Carrera Ares, Juan José. (1981) «El historicismo alemán», en: Estudios sobre historia de España (Homenaje a Tuñón de Lara) Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Casanova, Julián. (2003) La historia social y los historiadores ¿Genicenta o princesa? Barcelona, Crítica editorial.
- Colmenares, Germán. (1997) «La historiografía científica del siglo XX. El caso de la escuela de los *Annales*», en: Ensayos sobre historiografía. Bogotá, Tercer mundo editores, Colciencias, Universidad del Valle.
- Collingwood, R. G. (1996) La idea de la historia. México, FCE.
- Corchera de Mancera, Sonia. (1997) Voces y silencios de la historia. México, FCE.
- Chaletet, Françoise. «La historia», en: historia de la filosofía. Ideas y doctrinas. La Filosofía de las ciencias sociales, el siglo XX. Madrid; ediciones Aguilar, tomo IV.
- Durkheim, Emile. (1994) La reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales. Madrid, Ediciones Altaya.
- Durkheim, Emile. (2004) La división del trabajo social. Madrid, Akal.
- Gómez B, Gutmaro. (2003) «La historia social británica: memoria a una contribución colectiva», en: Memoria y Comunicación social. Madrid.
- Febvre, Lucien. Martín Lutero. México, FCE, colección brevarios,
- Gadamer, Hans – Georg. (1999) «Lo cuestionable de la hermenéutica romántica y su aplicación a la historiografía», en: Verdad y Método. Salamanca.
- Hobsbawm, Eric. (1971) «From social history to the history society», *Daedalus*, N. 100.
- Jenkins, Keith. (2006) ¿Por qué historia? México, FCE.
- Kanye, Harvey J. (1989) Los historiadores marxistas británicos. Zaragoza.
- Kanye, Harvey J. (Editor), Rudé, George. (2001) El rostro de la multitud. Estudios sobre revolución, ideología y protesta popular. Valencia.
- Labrousse, Ernest y Zazzo, Rene. (1969) Las estructuras y los hombres. Barcelona, Ediciones Ariel.
- Maier, Charles. (1992) «La historia comparada». En: *Studia histórica*, Madrid.
- Mastrogregori, Máximo. (1998) El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio del historiador. México, FCE.
- Olaberri Cortazar, Ignacio. (1992) «Qué historia comparada». En: *Studia histórica*, Vol. X – XI.
- Silva, Renán. (2007) A la sombra de Clío. Diez ensayos de historia e historiografía. Medellín, La carreta histórica.
- Thompson, Edward P. (1994) Historia social y antropología. México, Instituto Mora.

LA EPISTEMOLOGÍA EN LA POSMODERNIDAD. LA FILOSOFÍA, EL SUJETO, LA CRÍTICA

Por:

Esther Díaz de Kóbila

Introducción

Jürgen Habermas señala dos maneras diferentes de anunciar la despedida a la modernidad: la neoconservadora, que encuentra en intelectuales como Arnold Gehlen, para la cual la modernidad social seguiría su curso de manera autónoma y desprendida de las modernidad cultural, al parecer ya obsoleta o cristalizada, y la anarquista de inspiración estética, que encuentra en intelectuales como Bataille, para la cual la primera no puede sobrevivir a la declinación de la segunda. Habermas se pregunta si estos anuncios de la puesta en marcha de la posmodernidad no son sino, quizá, una nueva rebelión contra la Ilustración, en complicidad con una «ya venerable tradición de contrailustración»¹.

Zigmunt Bauman considera a la liquidez un metáfora adecuada para aprehender la naturaleza de la fase actual de la historia de la modernidad: ésta fue desde el comienzo un «proceso de licuefacción», el desvanecimiento de los sólidos fue desde el principio su principal ocupación. Ello requería la «profanación de lo sagrado», la negación del pasado, a fin de hacer espacio a nuevos y mejores sólidos, de construir un nuevo orden. En éste, los individuos liberados de sus viejas celdas –los estamentos– se vieron encuadrados en otras nuevas –las clases–, tan inflexibles como las anteriores, lo que dio lugar a proyectos y acciones colectivos que apuntaron contra los nuevos sólidos. Pero en la modernidad líquida se han roto los lazos que había entre esos proyectos y acciones y los proyectos y acciones individuales y el poder de «licuefacción» se ha desplazado del sistema –la estructura sistémica se ha vuelto remota e inalcanzable– a la sociedad, de la política a las políticas de vida, o ha descendido del macronivel al micronivel de la cohabitación social. La construcción de pautas, como la responsabilidad del fracaso, cae sobre los hombros de los individuos².

En estos nuevos tiempos, la reflexión epistemológica presenta como carácter sobresaliente su perfil crítico, su impulso de negación o profanación de un pasado epistemológico en el que cristalizaron los viejos fetiches sagrados por medio de los cuales las diversas corrientes justificacionalistas legitimaron un paradigma científico que encubre, bajo el mito de la verdad objetiva, universal y necesaria, la voluntad de dominación instrumental del capitalismo contemporáneo. Pero esta despedida «anarquista» de la epistemología moderna deja abierto el mismo interrogante que formula Habermas, puesto que, en general, su discurso crítico se detiene frente a la modernidad social y no cuestiona las condiciones históricas en la que ella, y la ciencia y la epistemología, que sí cuestiona, cobran realidad. En consecuencia, la epistemología descende del

¹ Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Buenos Aires, 1989, 1, II.

² Bauman, Z., Modernidad líquida, FCE, Buenos Aires, 2006, Prólogo.

macronivel, donde se situaron los pensamientos críticos de la modernidad, al micronivel de las comunidades científicas.

Entre las condiciones filosóficas de estas epistemologías cuenta de manera sobresaliente el «giro lingüístico» que separa o diferencia dos problemáticas diferentes: la de cómo es posible hacer ciencia objetiva, la de cómo hacen los científicos para hacer la ciencia que hacen. En el primer caso, el recurso era «el» método, en el segundo, el lenguaje. Un lenguaje que en los planteos de la filosofía del lenguaje ordinario se diversifica según sus usos y en los de la hermenéutica se apropia del poder constituyente que tenía el sujeto trascendental y se potencia como poder de crear tanto el «yo», como la verdad y la realidad. Ello provoca consecuencias notorias en la rebelión contra la «concepción heredada» (neopositivista y falsacionista) del historicismo y el neopragmatismo norteamericano (Kuhn, Feyerabend, Rorty) y, en otra línea, desemboca en un constructivismo radical (von Foerster, von Glaserfeld, Pearce, Bloor, Barnes, Latour, Knorr Cetina) que rescata al lenguaje de toda trascendencia y lo restituye al sujeto: los que hablan son sujetos, sujetos que hacen con sus palabras cosas pero que, a diferencia del sujeto kantiano, lo hacen gracias a coordenadas biológicas o contextos sociales que configuran sus prácticas.

En lo que sigue nos referiremos al mencionado «giro lingüístico», deteniéndonos en dos de los filósofos que consideramos más importantes en cuanto a los efectos de sus pensamientos en el terreno de la epistemología, Ludwig Wittgenstein y Hans Gadamer; luego señalaremos la recepción de la cuestión de la posmodernidad en dicho terreno, deteniéndonos en los planteos de Richard Rorty, del constructivismo radical de corte biológico, del construccionismo social y de la sociología de la ciencia; para finalizar mencionaremos brevemente planteos de Alain Badiou que marchan a contrapelo de lo que él llamaría «la *doxa* epistemológica posmoderna».

2.El nuevo contexto filosófico: la centralidad del lenguaje.

Muchas veces se habla de «giro lingüístico» para referirse a la centralidad ganada por el lenguaje en las preocupaciones filosóficas, en general, y epistemológicas, en particular, y cuyas primeras expresiones las encontramos, por un lado, en la filosofía analítica de Frege, Russell, el primer Wittgenstein, y, por otro, en la ontología y la hermenéutica de Heidegger, Gadamer, Ricoeur. En el conjunto de esos desarrollos, el lenguaje reemplaza al sujeto trascendental kantiano en su actividad constituyente de los objetos de la experiencia, del conocimiento objetivo y, aún, del mismo mundo humano, y el realismo, el representacionalismo, y la concepción de la verdad como adecuación se ven superados en el enfoque del constructivismo lingüístico, para el cual el conocimiento es algo que se construye y la verdad es interpretación. La realidad pierde entonces todo poder de confirmación o refutación de nuestras hipótesis y dicho poder es transferido al lenguaje: lo que confirma o refuta un discurso o interpretación es otro discurso o interpretación. La verdad se disuelve como evidencia perentoria y objetiva y la «epistemología sin sujeto cognoscente» que acuñaran los positivismos deja paso a la «epistemología sin objeto real» de los constructivismos radicales.

Dado el tema de este trabajo importa destacar la innovación introducida por el «segundo Wittgenstein» en sus *Investigaciones filosóficas* (1952) donde introduce su noción de «juegos de lenguaje», con la que se aparta de la concepción pictórica, especular, del lenguaje sostenida en el *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921), renuncia ésta que tiene notorias consecuencias en las epistemologías posmodernas. El lenguaje,

afirma Wittgenstein, no tiene por única función representar o describir el mundo; es una forma de conducta que tiene múltiples funciones: ordenar, describir, informar, hacer conjeturas, contar historia, hacer teatro, contar chistes, adivinar enigmas, etc., cada una de las cuales puede describirse como un «juego de lenguaje» (IF, 23)³. «Llamaré juego de lenguaje al conjunto: al lenguaje y a las actividades con las que el lenguaje está entretreído» (IF, 7). Estos son partes de la actividad humana, lo que es decir de una «forma de vida»; ellos son autónomos, tienen sus reglas propias y un cierto «aire de familia», ninguno puede legitimar o desacreditar a otro, su aceptación depende de la aceptación de las reglas de cuya observancia depende la corrección del juego de lenguaje: cambian las reglas, cambia el juego.

Las proposiciones son significativas porque son expresiones de esos juegos o formas de vida. «El significado de una palabra es el uso que de la misma se hace en el lenguaje» (IF, 43), no hay que buscarlo, entonces, en la verificabilidad del enunciado. Es el contexto de los usos de esos juegos sujetos a reglas gramaticales específicas lo que da sentido a las palabras, del mismo modo que en ajedrez el sentido de cada pieza lo dan las reglas que describen cada uno de sus movimientos. Explicar el significado de una expresión lingüística consiste en preguntar por el modo en que se ha aprendido (y enseñado) su uso. Las reglas de uso de las expresiones lingüísticas tienen carácter público, suponen un trasfondo social del cual emanan y en el cual se nutren.

Sin embargo, por grandes que sean las diferencias que existan entre la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje ordinario, las dos coinciden en asignarse la tarea terapéutica de corregir, disolver, clarificar, el sentido de enunciados surgidos de usos incorrectos o desviados del lenguaje, científico o natural, con los recursos de la «sintaxis lógica del lenguaje», o de la «gramática ordinaria» de un lenguaje dado. No obstante, si bien la exposición de las transgresiones a lo que puede decirse con sentido sigue siendo en las *Investigaciones* un *leit motiv*, se reconoce allí una pluralidad de límites internos, pues los distintos juegos de lenguaje y de acción humanos se aceptan por sí mismos y se justifican en base a sus propios *standards*: todo lenguaje porta en sí, como gramática natural, el orden que hay que tomar transparente y el mismo solo pueden aclararse desde dentro, aplicando esas gramáticas mismas.

Esa es la premisa que sostiene la declaración, implícita o explícita, del fin de la epistemología justificacionalista que no dejará de prosperar en las epistemologías en la posmodernidad, y, en particular, como veremos, en Richard Rorty: los grandes criterios de demarcación entre ciencia y pseudociencia (verificación, falsación), muestran lo que son, un puro *a priori* gestado en ilusorios contextos de justificación. Por eso la tarea positiva de la filosofía consiste en enunciar hechos concretos acerca de las prácticas lingüísticas y de su inserción en la vida humana, en tratar de describir los elementos, las reglas y comportamientos no lingüísticos asociados a los juegos de lenguaje. Las elucidaciones lingüísticas toman así un carácter descriptivo y los requisitos impuestos a la descripción deben ser los adecuados a la naturaleza del material descrito, recordando siempre que el lenguaje coloquial, ordinario, no responde a reglas ni a mecanismos *exactos*, por lo que el acceso a esa gramática depende de dos condiciones básicas: jugar el juego y hacer uso reflexivo del lenguaje, uno ignorado, y el otro excluido, en el *Tractatus*.

Otro punto de coincidencia entre el primer y el segundo Wittgenstein lo encontramos en la deslegitimación de los problemas filosóficos: en el *Tractatus*, porque el metafísico usa palabras sin sentido determinado; en las *Investigaciones*, porque se duda que las use de acuerdo al que poseen en los contextos originarios del lenguaje común: «Cuando los filósofos usan una palabra – ‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’, ‘proposición’,

³ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1988.

‘nombre’ - y procuran captar la esencia de la cosa, hay que preguntarse siempre: ¿se usa realmente así, en algún caso, en el lenguaje de donde toma origen?» (IF, 116). Por eso, el filósofo tradicional se presenta como el hombre que padece de una «curiosa enfermedad conceptual» debida a los peculiares e intrincados mecanismos lingüísticos que pone en juego, que le gastan tretas (el «desprecio por lo particular» que le lleva a subsumir todo en esquemas unificadores artificiales y deformantes, o la adopción de modelos o figuraciones intelectuales que condicionan la manera de hablar del espacio, el tiempo, la mente, etc., en un sentido también deformante, que excluye concepciones alternativas), y ejercen una extraña fascinación sobre la inteligencia. Aquí, la tarea terapéutica consiste en romper esos esquemas, apreciar lo particular, destacar las diferencias, las peculiaridades y las modalidades contextuales, en desenmascarar esos modelos exponiéndolos a la crítica, mostrando sus nocivos efectos limitativos y su contraposición con los mecanismos o estructuras profundas del lenguaje que habrá que indagar, junto con las actividades sociales dinámicamente conectada con ellas.

Habermas observa que las gramáticas de los juegos de lenguaje no solo definen una forma de vida, sino una forma de vida en relación con otros, en relación con otras formas de vida extrañas. El enfrentamiento dialéctico entre lo propio y lo extraño casi siempre tiene como consecuencia revisiones: la traducción es el medio en que éstas se producen y, gracias al mismo, el lenguaje se re-configura constantemente y los mundos de la vida no son formas cerradas como lo sugiere la concepción monadológica de Wittgenstein. Éste filósofo siguió siendo lo suficientemente positivista como para entender la ejercitación en un modo de vida en el sentido de una reproducción de patrones fijos, como si los individuos socializados quedaran subsumidos en el todo lenguaje-actividades. Su concepción de los juegos de lenguaje es ahistórica, pero esos juegos no son cerrados, son porosos, tanto hacia afuera como hacia adentro, se desarrollan históricamente, por eso seguir una regla no es aplicarla de forma idéntica. Sólo los lenguajes exentos de diálogo poseen un orden perfecto, pero eso no ocurre con los lenguajes ordinarios que son imperfectos y no garantizan univocidad alguna.

Por eso, Gadamer ve en las reglas gramaticales no solo formas de vida sino también demarcaciones de horizontes, en los que nos introducimos y que, a la vez, se mueven con nosotros. Su hermenéutica va más allá de la etapa sociolingüística del aprendizaje del lenguaje: los juegos de los jóvenes no se limiten a reproducir los de los mayores según las pautas aprendidas en esa etapa porque con las primeras reglas el niño aprende no solo las reglas del consenso posible sino también la posibilidad de la interpretación de las mismas, por lo que la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario es siempre discontinua. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en esas fisuras y la posibilidad del acuerdo compensa aquella discontinuidad, salva la distancia mantenida e impide la ruptura de la comunicación. Los lenguajes que dejan de ser porosos hacia el interior y se consolidan en sistemas rígidos, erradicar las discontinuidades y refracciones de la intersubjetividad y la distancia hermenéutica de los individuos entre sí, no posibilitan el siempre frágil balance entre separación y unión en que ha de constituirse la identidad de cada yo. La traducción preserva el poder unificador del lenguaje contra la disolución en múltiples juegos que, aislados, nos condenarían al silencio de una identidad sin mediaciones⁴.

La hermenéutica de Hans Gadamer se ubica en la línea ontológica de Heidegger, no en la epistemológico-metodológica de Dilthey. En *Verdad y método* (1960) Gadamer afirma que el problema más general de la interpretación hermenéutica es la puesta a luz del significado del pasado para el presente, el problema del encuentro entre el mundo originario de la obra de arte, por ejemplo, y el mundo del intérprete-

⁴ Habermas, J., *La Lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, II.

receptor. Existen, dice, dos maneras distintas de entender esa relación: la reconstrucción de la situación pasada tal como fue vivida en su momento (Scheleiermacher) y la integración (Hegel) –pensar el significado del pasado sobre la base de nuestra situación presente, situarse en el espacio de la mediación dialéctica-especulativa de lo que ha sido con los que es. Solo ésta integración o fusión de horizontes culturales puede para Gadamer restituir el significado auténtico, pues la situación pasada reconstruida nunca podrá ser idéntica a la situación vivida.

La línea de pensamiento que va de Schleiermacher a Dilthey y los últimos epígonos del movimiento historicista, para Gadamer es esclava del modelo metodológico de las ciencias naturales empeñadas en la objetividad, lo que exige que el sujeto se encuentre, como lo querían Descartes y la Ilustración, libre de prejuicios, neutral. Siguiendo a Heidegger, Gadamer considera que la interpretación requerida para la comprensión la realiza un sujeto histórico que parte de unas condiciones dadas espacio temporales y de unas estructuras previas de pre-comprensión preliminar de la realidad, constituidas por «las convicciones ordinarias de los hombres y del mundo en el cual viven», presupuestos o prejuicios -en el sentido etimológico de juicios previos- que son los que hacen posible todo juicio y constituyen una memoria cultural que abarca teorías, mitos, tradiciones, etc. El sujeto no parte de cero, no es una tabula rasa, pertenece a una situación, tiene detrás suya toda la historia. La «pertenencia» indica una situación en la cual no hay tanto un actuar del sujeto sobre la cosa, según el esquema de los modernos, cuanto un actuar de la cosa sobre el sujeto, según el esquema de los griegos y de la Edad Media: un texto o una tradición actúa sobre nosotros y supone la primacía del oído sobre el ojo: no podemos dejar de percibir las voces que nos rodean desde nuestro nacimiento y por las que somos interpelados sin cesar por la palabra del pasado.

No obstante, la interpretación / comprensión –Gadamer las identifica- se efectúa siempre desde una situación presente, en ella siempre están implicadas las ideas propias del intérprete y se encuentra activa la polaridad cercanía-distancia, o familiaridad-extrañeza del dato hermenéutico: cercanía, debido a la pertenencia a la situación que establece la familiaridad con lo que se ha de interpretar -de allí el «círculo hermenéutico»: para comprender hay que ya haber comprendido-, pero a la vez, distancia, extrañeza, debida a lo nuevo y específico de la situación presente. Esta polaridad no constituye un obstáculo a eliminar sino una condición de la comprensión: la distancia permite eliminar los prejuicios de naturaleza particularista y hacer emerger los que pueden favorecer una comprensión eficaz, hace posible la distinción entre los prejuicios verdaderos y los falsos.

La hermenéutica se resuelve en dialéctica, ésta en diálogo: comprender lo que dice alguien es conversar y ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. En la conversación hermenéutica con los textos escritos, donde se establece la auténtica tarea hermenéutica, ellos hablan a través del intérprete, cuya tarea consiste en transformarlos en lenguaje vivo y en penetrar en el sentido más allá de toda relación contingente con la intención originaria del autor y con el llamado lector originario. La interpretación puede solo producirse mediante una fusión entre el lenguaje del texto y el lenguaje del intérprete, a la luz de un lenguaje común.

Finalmente, la hermenéutica gadameriana, como la de Heidegger, conduce a la identificación de ser y lenguaje -»el ser que puede llegar a ser comprendido es el lenguaje»- y al rescate del antisubjetivismo de los griegos, de la primacía de la cosa sobre el sujeto, del pensamiento como un momento del ser mismo. Toda comprensión es un proceso lingüístico, pero el lenguaje no es un mero instrumento o medio de la misma, sino que es constitutivo del mundo del hombre y, a la vez, dimensión fundamental de su experiencia. Lenguaje, comprensión y experiencia del mundo mantienen una estrecha relación: el lenguaje es el que

permite que los hombres tengan mundo, pues la existencia del mundo humano está constituida de forma lingüística y en él se revela la significación del mundo. A la lengua le pertenece un olvido existencial de sí misma, cuanto más viva es su ejecución menos se es consciente de ella; la lengua no pertenece a la esfera del yo sino del nosotros, hablar significa hablar a alguien; la lengua presenta el carácter de la universalidad, va más allá del sujeto, se deja describir como juego, juego infinito, inacabable autorrepresentación o automanifestación del ser en el lenguaje. Gadamer se sitúa así en el amplio frente de filosofías antihumanísticas y anticoncienzalistas contemporáneas, cuyo horizonte común es el descentramiento de la conciencia y la búsqueda de puntos de vista más allá del sujeto, y en una dirección de pensamiento que tiene una influencia explícita de Heidegger.

3. Recepción de la postmodernidad en la epistemología.

Perry Anderson en uno de sus ensayos, ofrece una descripción histórica de los orígenes de la idea de «posmodernidad» y muestra que la misma, inicialmente una categoría literaria o estética, empleada para designar ciertos movimientos contrarios al impulso radical de la modernidad, fue empleada también como categoría histórica, sociológica, arquitectónica, filosófica, y tuvo entonces un sentido descriptivo o crítico, ambivalente.

En el VIII volumen del *Estudio de historia*, de 1954, Arnold Toynbee denomina «edad pos-moderna a la época que se inició con la guerra franco-prusiana y estuvo marcada en Occidente por el auge de la clase obrera industrial, y en el resto del mundo por los intentos de las diversas *intelligentsias* por dominar los secretos de la modernidad y volverlos contra Occidente. C. Wright Mills en *La imaginación sociológica* la utiliza con una connotación negativa para designar una edad en la que los ideales modernos del liberalismo y del socialismo estaban a punto de derrumbarse, mientras la razón y la libertad se separaban en una sociedad posmoderna de ciega fluctuación y vacua conformidad. Amitai Erzione invierte ese sentido al planear en *La sociedad activa* que el período pos-moderno iniciado al final de la guerra, con la declinación del poder de las grandes empresas y de las élites establecidas estaba declinando y la sociedad podía convertirse por primera vez en una democracia que «era dueña de sí misma». Pero fue la arquitectura la que proyectó el término a un amplio dominio público, cuando en la década de los 70 las obras de Robert Ventura, sus colaboradores o discípulos, como Robert Stern, y el crítico Charles Jencks, se apropiaron de la insignia posmoderna para distinguir la arquitectura asociada a las formas más recientes del espacio edificado.

«*El giro cultural*», conferencia pronunciada por Fredric Jameson en 1982, que luego constituyó el núcleo de su ensayo *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo tardío* marca la recepción de la cuestión en el terreno del marxismo y la conversión de la «posmodernidad» en una categoría de uso discursivo de la izquierda. En sucesivos movimientos que van del análisis del nuevo momento del capitalismo tardío multinacional, a los efectos subjetivos del cambio expresados en el tema de la «muerte del sujeto», las transformaciones culturales y sus bases sociales, el autor rehace todo el mapa de lo posmoderno que caracteriza como la señal cultural de un nuevo estadio de la historia del modo de producción dominante. Alex Callinicos, en *Contra el posmodernismo* (1989) y Terry Eagleton, en *Las ilusiones del posmodernismo* (1996) coinciden en la apreciación de Jameson del posmodernismo como un producto de la experiencia de la derrota del proyecto revolucionario, a fines de los 60.

Callinicos niega toda ruptura crítica al posmodernismo: prácticamente todos los rasgos que se le han atribuidos, el bricolaje con la tradición, el juego con lo popular, la reflexividad, el híbrido del pastiche, las florituras o el descentramiento del sujeto se hallaban también en el arte moderno que gradualmente se degradaba a medida que se convertía cada vez más en mercancía y se integraba en los circuitos del capital de la posguerra. Eagleton, por su parte, considera que el capitalismo avanzado requiere de dos sistemas de justificación contradictorios entre sí: una metafísica de las verdades permanentes impersonales, el discursos de la soberanía y de la ley, del contrato y de la obligación, en el orden político, y una casuística de las preferencias individuales por las perpetuamente cambiantes modas y gratificaciones del consumo, en lo económico. La posmodernidad da una expresión paradójica a ese dualismo, pues mientras su rechazo del sujeto centrado a favor de las erráticas pulsaciones del deseo concuerda con el hedonismo amoral del mercado, su negación de todo valor arraigado y de toda verdad objetiva, socava la legitimación predominante del Estado.

La primera obra filosófica que adoptó la noción fue *La Condición posmoderna*, de François Lyotard (1979), informe sobre el saber que fue producto del pedido que le formulara el Consejo Universitario del gobierno de Québec. Lyotard considera aquí que la llegada de la posmodernidad está ligada al surgimiento de la sociedad posindustrial que ya no puede ser pensada ni como un todo orgánico, ni como campo dualista conflictivo, sino como una red de comunicaciones lingüísticas, en la que el conocimiento, en un flujo que sobrepasaba a los Estados nacionales, se convierte en la principal fuerza productiva, en la que la ciencia se convierte en un juego de lenguaje que responde a reglas específicas y donde caducan las legitimaciones tradicionales provistas por los «grandes relatos» liberales o marxistas. La pérdida de credibilidad de los mismos se debe al desarrollo inmanente de las propias ciencias: por un lado, a una pluralidad de formas de argumentación, con la proliferación de la paradoja y del paralogismo, anticipada en la filosofía por Nietzsche, Wittgenstein, y Levinas; por otro lado, por la tecnificación de la demostración, en la que los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducen la «verdad» a la «performatividad». De allí, la legitimación de la ciencia al servicio del poder por la eficiencia.

Habermas dice en *Perfiles filosófico-políticos* (1981), que Gadamer realiza una «urbanización de la hermenéutica» heideggeriana, en la medida en que atenúa la perversión lingüística y teórica y, aún, la obstinada «originariedad» de su filosofía. Del mismo modo, podríamos pensar que la hermenéutica de ambos filósofos similar, en los planteos posmodernos de Gianni Vattimo y Richard Rorty sufre un proceso similar, caracterizado por: el nihilismo, nunca conocemos las cosas sino sus interpretaciones, nada hay fuera de las interpretaciones; la renuncia a la verdad objetiva, un enunciado verdadero es una interpretación que coincide con otra interpretación previa; las teorías, discursos científicos o filosóficos no representan nada, son ficciones interpretables como textos literarios; los hechos no prueban, no hablan, somos nosotros quienes nos valemos de una interpretación para demostrar una teoría; la salida de la conciencia para ir al mundo, en el acto de conocer hay más de lo que sabe la conciencia, un proceso que tuvo lugar en el mundo o lenguaje que uno habita de donde provienen las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger vio encarnadas en las lenguas naturales históricamente calificadas. Ni Dios, ni la conciencia, pueden ahora garantizar la adecuación de enunciados y estados de cosas: la correspondencia depende de la apertura que la haga posible; un enunciado verdadero no dice lo que la cosa es sino lo que presuponemos que es en una cultura particular, en un mundo en que vivimos o habitamos.

Rorty asimila al pragmatismo instrumentalista planteos provenientes de Wittgenstein, Heidegger y Gadamer y hace suya la crítica de Quine, Sellars y Davidson al esencialismo y al representacionismo para

el cual el conocimiento es «espejo de la naturaleza», representación. La crítica de Quine a los dogmas del empirismo –la distinción entre verdades analíticas y sintéticas, el reduccionismo del criterio del significado– remata en un «holismo epistemológico» para el cual no es posible contrastar, como lo cree la epistemología analítica y el mismo Popper, hipótesis científicas aisladas, sino solo conjuntos teóricos más amplios. La crítica de Sellard al realismo a favor de un «nominalismo psicológico» para el cual nunca aprehendemos la realidad sin la mediación de una descripción lingüística: nada hay que conocer de algo, salvo lo que es anunciado en su descripción. La crítica de Davidson al dualismo moderno de datos sensoriales / elementos conceptuales y al justificacionalismo que abstrae de toda realidad social a su privilegiado «contexto de justificación». Ella remata en la afirmación de la dependencia contextual de la justificación y del naturalismo de las creencias: la mayor parte de las mismas son verdaderas porque están entramadas con otras creencias y porque quien las sostiene es miembro pleno de su comunidad y, por ello, puede siempre justificarlas. Y supone una concepción del lenguaje como medio de intercambio de marcas y sonidos entre seres humanos movidos por determinados propósitos, como instrumento para enganchar los objetos entre sí según tales propósitos y único acceso cognitivo a los mismos, por lo cual está privado de todo carácter representacional y no denota otra esencia real que la del juego.

A partir de allí, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Rorty ataca a concepción moderna de la mente como «espejo de la naturaleza» y las pretensiones objetivista y de fundamento de la cultura que atribuye a la ciencia. Las filosofías más importantes de este siglo –Wittgenstein, Heidegger, Dewey–, afirma, rechazan esas pretensiones. Rorty asume centralmente los postulados principales del instrumentalismo de Dewey, en el cual la ampliación de la noción de experiencia hace que ésta deje de ser el opuesto de la razón para convertirse en un proceso en el que participa el flujo de acontecimientos vitales y culturales y que, a partir de una situación problemática, inicia una acomodación del y al ambiente. La realidad es un fluir dentro del cual la inteligencia del hombre intenta hallar una respuesta, no algo que está puesto frente al sujeto; el pensamiento es una forma de actividad del organismo humano que se ejercita cuando se rompen sus pautas habituales de acción, no una función de la mente; el conocimiento es una forma de adaptación al ambiente, no un reflejo especular del mundo. Todo ello conduce a Dewey rechazar la idea de la verdad como correspondencia pues en ese sentido la verdad es ininteligible: las teorías y las ideas son instrumentos de la investigación y por ello carece de sentido preguntar si son verdaderas o falsas, ellas son «verdaderas» solo si muestran ser un instrumento útil para la vida.

Rorty asume el antiesencialismo –el conocimiento no aspira a representar la esencia de la realidad– y el antifundamentalismo –no hay en aquella fundamentos absolutos y la postulación de los mismos es fruto de una decisión ética disfrazada de epistemología y de ontología–; rechaza a la epistemología por su pretensión de establecer formas de validez general e instaurar definiciones normativas y códigos axiológicos que solo pueden tener algún valor para la «ciencia normal» pero que irremediablemente van a ser transgredidos; y ubica a la filosofía en el terreno de las humanidades junto a la crítica literaria, la poesía, el arte, abandonando toda pretensión de un acceso privilegiado al Ser o a la Verdad. En el lugar dejado vacante por la epistemología y la filosofía especulativa, apelando a Gadamer sitúa a la hermenéutica y deposita en ella la esperanza de que el espacio cultural dejado vacío no vuelva a llenarse y el poder creativo de la metáfora afirme su derechos, contrarios a la esclerosis del concepto.

El filósofo deja así de ser un supervisor cultural que conoce el terreno común de todos los discursos y se convierte en el intermediario socrático entre varios discursos. Deja de empeñarse en la justificación o la fundamentación del Ser o el conocer, para favorecer la conversación entre discursos de matrices

diferentes. Deja de concebir la conversación como investigación dentro de un marco permanente cognoscible en forma *a priori*, para concebir la investigación como conversación entre participantes unidos en una *societas*, cuyos caminos se han juntado por la urbanidad más que por un objetivo común, o, mucho menos aún, por un terreno común. El conocimiento, entonces, deja de ser representación objetiva, para convertirse en creencia justificada por la realización con éxito de una práctica, y cuyos «elementos básicos» dependen de su comprensión.

El constructivismo se desarrolla de manera muy firme en el terreno abierto por la llamada «revolución cognitiva» y la cibernética, particularmente en las corrientes que asumen la premisa piagetiana según la cual las estructuras cognoscitivas no son innatas sino que se construyen y re-construyen en interacción con el medio y en el juego de los mecanismos biológicos de asimilación-acomodación, haciendo posible la adaptación del organismo al medio. Antes que Wittgenstein publicara sus ideas sobre los juegos de lenguaje, su sobrino Heinz von Foerster las traslada al campo de sus investigaciones científicas, extendiendo la visión constructivista a casi todos los aspectos del ser-en-el-mundo humano: problemas de la percepción, la cognición, las otras funciones del sistema nervioso, el lenguaje, la inteligencia artificial, la biofísica, y sobre todo del concepto de la autoorganización de sistemas (*autopoiesis*).

Para la «cibernética de segundo orden» o «de los sistemas observantes, de von Foerster, el conocimiento ya no puede ser la imagen o representación de un mundo independiente del hombre que hace la experiencia: la objetividad es la ilusión de que las observaciones pueden hacerse sin un observador. A las teorías, llaves que abren caminos posibles, no descripciones objetivas, las construimos nosotros mismos, sin que exista un punto de vista exterior de donde observarla, de modo que la autorreferencialidad y la reflexividad, según la cual las palabras y las acciones derivan su significado del contexto a la vez que crean contextos, atraviesan la construcción del conocimiento. Como constructores, somos responsables de nuestra construcción. El constructivismo es así un modo de pensar que no hace afirmaciones ontológicas, sólo se propone describir los fenómenos de *nuestra* experiencia, no usa el verbo ser en ninguna de sus formas y si bien no niega la realidad, como afirman los críticos, sostiene que uno no puede conocer una realidad independiente⁵. Popper postulaba una «epistemología sin sujeto cognoscente»; el constructivismo radical postula de algún modo una epistemología sin objeto conocido.

Piaget nunca puso en duda la existencia de una realidad independiente, aunque sí la exactitud de la representación ya que, como lo adelantara Kant, al material proveniente de afuera se agrega el elemento subjetivo. Siguiendo los pasos de von Foerster, Ernst von Glasersfeld es más radical que el ginebrino, puesto que reniega del realismo y extrema su escepticismo, aunque sigue preocupado por el problema de la base biológica del conocimiento y del aprendizaje. Para él la cognición organiza el mundo experiencial del sujeto, no descubre una realidad objetiva sino que traza un mapa de senderos de acciones y pensamientos viables que en un momento encajan lo suficientemente bien como para asegurar la experiencia del sujeto. Para el construccionismo social la realidad también remite a la realidad de la experiencia del sujeto, pero ésta es la experiencia socio-cultural, de allí que su interrogante central sea acerca de cómo actúan los contextos socio-culturales en la construcción del conocimiento, lo que es irrelevante para von Glasersfeld que considera que tales contextos vienen después de la experiencia biológica adaptativa y son, precisamente, lo que en ella hemos construido.

El construccionismo social entiende que las ideas y conceptos surgen en el intercambio social y se expresan en el lenguaje y el diálogo. Todo conocimiento del mundo o de sí mismo se construye en los

⁵ Watzlawick P., y Krieg, P., El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, Gedisa, Barcelona, 1994.

espacios interpersonales del mundo de la «acción comunicativa» (Habermas), y en el «horizonte del lenguaje» (Gadamer). Pero, mientras para Gadamer vivimos inmersos en el lenguaje y no hay nada fuera de él, o, si lo hay, no nos es posible conocerlo, para el construccionismo social, vivimos inmersos en actividades sociales, el lenguaje está en nuestros mundos pero no es el parámetro de éstos, impregna la totalidad pero no se confunde con ella. Ello acarrea, como en el constructivismo radical, la restitución del sujeto y sus prácticas, revirtiendo el movimiento del descentramiento del sujeto que caracterizó a los planteos, entre otros, de Heidegger, Gadamer, y, en otra línea, del estructuralismo en los años 60. El que habla es el sujeto, un sujeto que puede hacer cosas con palabras (Austin), pero que debe ese poder constructivo a una sociedad, a una cultura, y a las prácticas concretas que ellas hacen posibles y que los sujetos reproducen o recrean. Esta posición se basa en los pragmatistas norteamericanos: James, Dewey, George Herbert Mead, en los últimos trabajos de Wittgenstein, en la Teoría de los Sistemas que incluye a Bateson y a von Bertalanffy.

Desde este punto de vista, el mundo social consiste en actividades, su sustancia es el lenguaje, las conversaciones, definidas como diseños de actividades conjuntas semejantes a juegos, juegos que nadie debe enseñarnos a jugar porque los seres humanos lo hacemos naturalmente por el hecho de nacer en una sociedad e incluirnos en sus pautas de interacción. Cuando nos incorporamos a esas pautas de interacción social, semejantes a juegos, nunca nos incorporamos a un solo juego, jugamos muchos juegos a la vez y según sus propias reglas, pero si queremos entender estos juegos debemos centrarnos en el «producir» y el «hacer», pues lo que existe no son los juegos mismos ni, por cierto, las reglas del juego: la sustancia de nuestros mundos sociales está compuesta por nuestro producir y nuestro hacer. No hay un *self* verdadero que vaya a ser revelado, pero hay la construcción social de la persona, que no es un componente atomístico de los sistemas sociales sino un nexo de éstos. Todo acto que realizamos es co-construido, en interacción social con otros y en un contexto: siempre actuamos desde y hacia contextos, ellos prefiguran como debemos actuar. La mayor parte del tiempo nuestras acciones encajan con lo prefigurado, en cuyo caso reproducen pautas de interacción social semejantes a los juegos existentes, reproducen el contexto. Hay una fuerza contextual, prefigurada por el contexto vigente, pero también una fuerza implicativa, lo que la acción realizada implica para el contexto, y es dable imaginar una situación en la cual una cierta acción tenga suficiente fuerza implicativa como para cambiar el contexto en que sucede⁶.

David Bloor en *La sociología de la ciencia: los límites de la epistemología* (1976) anuncia los principios del hoy clásico «Programa fuerte» de la sociología del conocimiento, que nació de las investigaciones de un grupo de sociólogos reunidos en el seno en la Universidad de Edimburgo, Barry Barnes, David Bloor, David Edge, a los cuales se unieron luego, Donald McKenzie, Steven Shapin, Andrew Pickering, y la llegada del «giro constructivista» a ese terreno. Sus principios son: la causalidad, el conocimiento debe ser explicado a partir de sus causas sociales y no como resultado de la aplicación de métodos racionales, el sociólogo debe interesarse por las condiciones que dan origen a las creencias o a los estadios de conocimiento que observa; la imparcialidad, el sociólogo no debe tener en cuenta la dicotomía conocimiento verdadero-conocimiento falso, debe ser agnóstico; la simetría, los mismos tipos de causas deben explicar las creencias verdaderas como las falsas, los éxitos como a los fracasos; la reflexividad, los modelos explicativos deben aplicarse a la misma sociología.

⁶ Barnett Pearce, W., «Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad», en Fried Schnitman, D. Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad, Paidós, Buenos Aires, 1995.

De esta manera, la sociología de la ciencia abre la «caja negra» del contexto de justificación para encontrar allí los determinantes sociales de las teorías «verdaderas y justificadas» y acoge el «giro constructivista» que descarta la idea de descubrimiento: el conocimiento es una actividad social de conformación de objetos, de procesos de representación, de diseño de instrumentos y técnicas y de mecanismos de intervención. Los objetos científicos no solo son fabricados técnicamente, sino que están inextricablemente contruidos simbólicamente y políticamente. Desde comienzos de los 80 la ciencia, que ya no es encarada como un sistema social regulado, tampoco como una institución particular cuya organización interna o externa hay que estudiar, ni como un corpus de conocimientos cuyo origen social hay que captar, es abordada como una práctica definida en un proceso de construcción. La mirada del sociólogo, basado en el método etnográfico, se dirige hacia las experiencias, las prácticas de laboratorio, las acciones de los científicos en sus lugares de trabajo. Los diferentes enfoques tienen varios denominadores comunes: «ir y ver el campo», donde las realidades estudiadas son percibidas como locales; la mirada del sociólogo, convertido en etnólogo, se dirige hacia las acciones, los procedimientos, las negociaciones; la explicación no reside en las superestructuras sociales, en los factores invisibles y macrosociales, sino en situaciones concretas, presentes, circunscriptas en el tiempo y el espacio.

Bruno Latour y Steve Woolgar en *La vida en el laboratorio* (1979), situado en un laboratorio de neuroendocrinología, Michael Lynch en *Arte y artefacto en estudios de laboratorio* (1985), situado en un laboratorio de neurociencias, Karin Knorr-Cetina en *La fabricación del conocimiento* (1991), situado en un laboratorio de proteínas, muestran que el laboratorio se convierte, en la perspectiva antropológica de los años 80, en el lugar privilegiado para investigar la ciencia «mientras se hace». El laboratorio deviene objeto de investigación y lugar de observación; lugar «ordinario» que permite desacralizar la ciencia y ponerla en un pie de igualdad con cualquier otra actividad social; lugar que permite mejor que cualquiera estudiar la ciencia en su proceso de construcción, analizando la vida cotidiana, el trabajo rutinario, las conversaciones, la negociación de sentidos, de objetos y de consenso que allí tienen lugar. La tarea del antropólogo o sociólogo es desmontar el orden construido por los científicos a través de sus discursos y justificaciones y reconstruir un nuevo orden que exprese a la ciencia en su propia dinámica de producción.

El estudio de los procesos de construcción lleva a prestar particular atención al estudio de las controversias científicas, pues allí se pueden observar dos momentos fundamentales: la ruptura de un consenso y la formación de otro nuevo, y permite vincular dos esferas separadas hasta los 70: el espacio de las relaciones sociales y el del contenido de los conocimientos y a poner el acento en las estrategias de los actores que intentan imponer su perspectiva a los otros actores y, para ello, buscan conformar una alianza que sea más poderosa que quienes se oponen a ellos. La construcción del conocimiento es consecuencia de diversas decisiones que se realizan aplicando diferentes criterios prácticos para optar entre diversas opciones: toda selección está basada en selecciones anteriores, todos los casos son materializaciones de selecciones anteriores.

Con frecuencia se recurre al concepto de negociación como instrumento para leer la puesta en práctica de las relaciones de poder en el laboratorio, para mostrar el carácter socialmente construido de las reglas de la experimentación, su carácter de producto de relaciones de fuerza y de transacciones. Las investigaciones mantienen también, además de las interacciones señaladas, relaciones extracientíficas, por ejemplo, con las fuentes de financiación, con otros laboratorios proveedores de reactivos, con instituciones de formación superior que habrán de proveer nuevos investigadores, etc., y no hay que pensar que ellas, no determinen fuertemente la fabricación de conocimientos. Tales «relaciones de recursos» económicos,

culturales, lingüísticos, técnicos culturales, etc.- constituyen verdaderas arenas transepistémicas, en el sentido que están más allá de lo puramente epistémico o cognitivo. El concepto de autonomía carece aquí de toda capacidad explicativa.

La ciencia, sus resultados experimentales, sus conocimientos, aparecen como el producto de un proceso material por el cual los enunciados son elaborados, transformados, aceptados o rechazados sin que ninguno tenga valor de verdad. El científico no describe, construye la realidad o la naturaleza, ésta no es un dato sino un resultado, la actividad del científico está dirigida no hacia la realidad, sino hacia las operaciones sobre los enunciados, es decir, hacia las operaciones que permiten pasar de un enunciado relativo a una situación temporal y social dada, a un enunciado general ampliamente aceptado. Correlativamente, las investigaciones ponen entre paréntesis el estatus de verdad de las teorías y de los resultados elaborados por los investigadores en sus laboratorios; las teorías no pueden explicar los pasos de los científicos, son la conclusión de esos pasos, no sus causas. A pesar de que la etnometodología da la palabra a los actores, los únicos buenos informadores, estas investigaciones ponen entre paréntesis la de los científicos cuando hablan de sus teorías, de sus resultados, de sus hipótesis: no son ellos sino el filósofo de las ciencias quien habla, dicen Latour y Woolgar.

4. Observaciones finales. Alternativas.

Tiempos posmodernos y epistemología sin objeto real. Revancha del kantismo sobre su negación positivista. No obstante, historización del sujeto que pierde sus prerrogativas *a priori*, pues es ahora un ser que vive, que habla y que produce, marcado por su finitud esencial, como aquél que, según afirma Foucault en *Las palabras y las cosas*, constituyó en el siglo XIX una importante condición de posibilidad para el nacimiento de las ciencias sociales, pero que, retiradas las aguas de la impetuosa marea estructuralista, vuelve a dibujar su rostro en las arenas de la orilla del mar. Sin embargo, desde algún punto de vista, quizá sólo se trate de una ficción de sujeto, de un simulacro, pues al parecer carece de toda «consistencia subjetiva»: «En la medida en que reconozcamos el carácter convencional y el estatuto artificial de nuestras formas de conocimiento, nos ponemos en una posición en la cual nos podemos dar cuenta que *somos nosotros mismos, y no la realidad, los responsables de lo que sabemos*. El conocimiento, como el Estado, es el producto de la acción humana. Hobbes tenía razón»⁷. Omnipotencia de un sujeto del que es difícil comprender cómo podría escapar a la heteronomía, a la determinación de las condiciones biológicas o sociales que lo constituyen, como podría discernirse, despegarse, tomar distancia de los mismos, condición fundamental de la crítica.

Bauman dice que el consentimiento a integrarse solamente con la condición de no integrarse, la socialización con la condición de no-socializarse, la resistencia –con frecuencia dolorosa, aunque victoriosa en última instancia- a la aplastante presión del lugar, viejo o nuevo, la dura defensa del derecho a juzgar y elegir, la aceptación o la generación de la ambivalencia, son los rasgos de la actitud y la estrategia de vida espiritual constitutivos del «exilio». El pensamiento crítico, como el exilio, supone «tomar distancia», ejercicio difícil para el individuo frágil de la sociedad líquida, la cual, como lo observaba Castoriadis ha dejado, como el mismo individuo, de cuestionarse a sí misma. Eso no significa que nuestra sociedad haya eliminado la

⁷ Shapin, S., Schaffer, S., *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005, p. 464. La cursiva es nuestra.

crítica o desalentado su expresión, por el contrario, los individuos estamos quizá mucho más predispuestos, atrevidos e intransigentes en el uso de la misma, pero nuestra crítica «no tiene dientes», es incapaz de producir efectos en nuestras opciones políticas. Parafraseando a Leo Strauss, se podría decir que la libertad sin precedentes de la crítica viene acompañada en nuestro tiempo de una impotencia también sin precedentes.

A partir de los planteos de Alain Badiou, podríamos preguntar si la parálisis actual de la filosofía tiene relación con esta situación. Badiou afirma que la filosofía hoy se encuentra, en efecto, paralizada frente al avance de una nueva sofística constituida por los que siguen la escuela del gran Wittgenstein y consideran que el pensamiento se encuentra en la alternativa siguiente: los juegos de lenguaje o el puro «mostrar» de lo que es sustraído al control de la lengua, la verdad o el error, la palabra o el silencio, lo que puede ser dicho o lo que es imposible decir. La filosofía sería el intento fallido que sostiene que lo que no puede ser dicho es, precisamente, lo que ella se propone decir, introduciéndose así en las arenas movedizas de la verdad. Pero, el sofista moderno niega que haya verdad y la reemplaza por la idea de regla: no hay verdades, concepto inútil e incierto, sino solo técnicas para enunciarlas y lugares de enunciación, convenciones, géneros del discurso, multiplicidad de juegos de lenguaje que adosa a un sujeto histórico de preferencia paradójico, pluralidad y heterogeneidad de nombres.

A contrapelo de la «doxa posmoderna», Badiou afirma que la filosofía no solo es posible sino también necesaria, si bien para ella sea, hace falta *desearla*. A diferencia del sofista, para la filosofía hay verdades, verdades plurales, verdades de la política, verdades del arte, verdades de la ciencia, verdades del amor, verdades nacidas de acontecimientos, de rupturas en el estado de situación de la lengua y sostenidas por la lealtad de sujetos capaces de reconocerlas, de nombrarlas, de trabajar en el espacio del vacío que ellas instauran y del que emergen, pues la verdad no es, adviene, su trayecto no es obligado sino azaroso, y su ser se sustrae de todo predicado en el saber. Los procedimientos de verdad son la condición de la filosofía, lugar del pensamiento donde se anuncia el «hay» de las verdades y la composibilidad de su heterogeneidad, donde para su captación se monta una categoría operatoria, la Verdad, como tal vacía, con la que opera para la captación de verdades que le son exteriores⁸.

Para ello, monta una suerte de estrategia política sin apuesta de poder, pues la relación de *captura* no es una relación de dominio, de subsunción, de fundamento o garantía, de interpretación de sentido por lo que la filosofía se separa de toda hermenéutica y renuncia a toda sacralización de nombres. Como la verdad toca el Ser de lo que es verdad y constituye la trama que hace al sujeto, conforma su subjetividad, le otorga una «consistencia subjetiva» que, más allá de todo «perseverar en el ser» que pertenece al orden de la necesidad, le convierte en un ser capaz de resistir y luchar, de separarse críticamente de la situación y asumir una ética, de desear y *no ceder* que es el imperativo de la ética de la verdad, la filosofía, debe volver a situarse y dar un paso más en la configuración moderna que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía, los tres conceptos nodales que son el ser, el sujeto, la verdad⁹, teniendo en cuenta que fuera de la verdad no hay más que existencia o individualidad, pero nunca sujeto.

El sofista moderno declara el fin de la filosofía y la inactualidad de la verdad y el constructivismo, con su «filosofía espontánea», el nominalismo radical, edifica un pensamiento inmanente de la situación, elimina la posibilidad del acontecimiento y la intervención subjetiva, por eso no puede explicar cómo puede

⁸ Badiou, A., *Condiciones*, Siglo XXI, México, 1992.

⁹ Badiou, A., *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, 1990, 1.

cambiar la situación. Para el constructivista no cambia; lo que se llama «cambio» de la situación no es sino el despliegue constructivo de sus partes¹⁰. Frente a ese pensamiento conservador la filosofía afirmarse como un pensamiento del acontecimiento. La filosofía es posible, se dan sus condiciones: hay verdades, verdades de la ciencia, principalmente de la matemática moderna (Cantor); verdades de la política, particularmente, acontecimientos ligados «al fin de la época de las revoluciones»; verdades del amor y de lo que ha introducido en él de luz, o sombra, el psicoanálisis; verdades del arte, particularmente de la poesía (Mallarmé, Rimbaud). La filosofía es necesaria, necesidad que comprendemos tan pronto recordamos que: «Tal es la ley de nuestro mundo: lo objetivo, debe alinear los costos con lo determinado por el mercado, y lo subjetivo, ser inexistente, salvo como lujo inabordable»¹¹.

Bibliografía

Además de la citada:

Berger, P., Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

Domènech, M., Tirado, F.J., (comps.), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Gurvitch, G., Merton, R. K., *Sociología del conocimiento*, Deucalión, Buenos Aires, 1953. Latour, B., *Ciencia en acción*, Labor, Barcelona, 1992. Maturana, H., Varela, F., *El árbol del conocimiento*, Ed. Universitaria, Chile, 1986, 1ª ed. 1986.

Merton, R. K., *La sociología de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1977.

_____, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Alianza, Madrid, 1984.

Olivé, L., (comp.), *La explicación social del conocimiento*, UNAM, México, 1985.

Piaget, J., *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1973. Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1992.

Watzlawick, P., *La realidad inventada*, Gedisa, Barcelona, 1995.

Woolgar, S., *Abriendo la caja negra*, Anthropos, Barcelona, 1991.

¹⁰ Badiou, A., *El Ser y el Acontecimiento*, Meditación 28.

¹¹ Badiou, A., *El Siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2004., p.100.

CAPITALISMO Y GLOBALIZACIÓN

Por:

Enrique Peña Forero
Universidad del Cauca

Hacia mediados de los años setenta del siglo pasado, la tasa de ganancia promedio de la economía de los Estados Unidos tocó fondo como resultado del agotamiento del régimen fordista de acumulación, sustentado en el auge de la gran fábrica manufacturera, en la regulación salarial, en el mercado interior, en la producción y el consumo en masa (economías de escala), en las líneas semiautomáticas de producción, en la energía barata y en el crédito de fomento, todo lo cual entró, en consecuencia, en proceso de profunda revisión. Comenzaron, entonces, a emerger dos grandes tendencias mundiales, lideradas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM): la reestructuración del capital y la reforma del Estado, la primera entendida como una estrategia para elevar la tasa de ganancia mediante la automatización flexible de los procesos productivos acompañada del abaratamiento de los equipos e insumos a través de innovaciones científico-tecnológicas de importancia (microelectrónica, nuevos materiales y superconductores, por ejemplo) y la segunda como el correlato de la primera en tanto estrategia de transformación del modo de regulación de las relaciones entre el capital y el trabajo. Ciertas palabras claves se entronizaron, a continuación, en el discurso económico dominante (neoliberal en lo económico y neoconservador en lo político) y por doquier comenzó a hablarse de flexibilidad, desregulación, productividad, competitividad, eficiencia y eficacia al tiempo que nuevas teorías administrativas hacían su aparición (reingeniería, benchmarking, outsourcing, entre otras). Es así como mientras ligada a la reestructuración del capital surgió la «satelización» del proceso productivo y su consecuente «reterritorialización», ligada a la reforma del Estado emergió la descentralización como la modalidad predominante de gestión estatal.

Estas tendencias orbitales (reestructuración y reforma) coincidieron con el proyecto occidental de modernización científico-tecnológica, con la transnacionalización del capital, con un patrón cultural posmoderno de corte consumista, con el viraje político hacia posiciones neoconservadoras de derecha y con la crisis del socialismo, de tal manera que algunos analistas creyeron ver el «fin de la historia» plasmado en la hegemonía del estilo neoliberal de desarrollo, es decir en el predominio indiscutido de las fuerzas del mercado sobre el conjunto de procesos sociales: De esta forma el neoliberalismo llegó a ser considerado como paradigma de desarrollo social. A la antigua división internacional del trabajo entre países (subordinantes y subordinados) se sobrepuso la del capital transnacional, de manera que una tensión adicional hizo presencia: la desterritorialidad del capital (un poder sin fronteras) versus la territorialidad del Estado (un poder con fronteras), como producto de la cual comenzó a erosionarse el concepto de soberanía y a emerger el grado de vulnerabilidad de los Estados de conformidad con su grado de «modernidad» (Estados premodernos, modernos y postmodernos), entendida esta modernidad ya no en el sentido de la ilustración, sino en el weberiano del monopolio legítimo de la fuerza lo cual, de suyo, constituye una catastrófica transformación en el entendimiento del proyecto de la modernidad y, principalmente, de sus fines, toda vez que la razón es sustituida por la fuerza como eje del proyecto.

Las nuevas condiciones de la acumulación postfordista de capital en un mundo globalizado implican la ampliación de los circuitos de valorización de los capitales individuales, de modo que el discurso y la práctica de la apertura comercial empezaron a cobrar fuerza sobre la premisa, falsa, de que las ventajas competitivas constituyen garantía de éxito en el mercado mundial, hipotéticamente despojado de barreras proteccionistas. La premisa es falsa en virtud de tres razones: primera, porque en un mercado global signado por relaciones asimétricas entre países (subordinantes y ahora globalizadores, de un lado, y subordinados y ahora globalizados, de otro) no todos pueden ser ganadores, pues el mercado real no se comporta como el ideal competitivo propuesto por David Ricardo sobre la base de las ventajas comparativas ni se rige con las reglas de ficción del intercambio entre dos países y dos productos según los cánones neoclásicos sobre el particular; segunda, porque no todos los capitalistas pueden construir ventajas competitivas dado que éstas surgen como resultado de una significativa capacidad científico-tecnológica y en este campo las desigualdades también son evidentes; y, tercera, porque los países no pueden asimilarse a empresas.

De otra parte, la globalización de los mercados ha generado serias limitaciones a los gobiernos nacionales en el manejo de políticas económicas sustanciales para determinar su forma de inserción en el mercado mundial; tal es el caso de las políticas monetaria y cambiaria, ya que la primera encuentra dificultades de importancia en las novedosas formas del dinero («impulso electrónico» han llegado a denominarlo algunos autores) y la segunda porque la tasa de cambio refleja la real capacidad que una economía tiene para competir con todas las demás, de suerte que surge con nitidez el hecho de ser el manejo de precios, internos y externos, un asunto profundamente relacionado con los determinantes de la organización del trabajo social, con la distribución del ingreso y con las características del sistema productivo de un país y no tanto con asuntos meramente monetarios.

Asimismo, la globalización es un concepto que se encuentra de moda en estos días, pero cuyo significado dista de ser preciso, razón por la cual diferentes interpretaciones del mismo se disputan la presunta verdad al respecto; en principio, una acepción dominante alude al carácter estrictamente económico de la globalización en lo concerniente al progresivo desmoronamiento de las barreras a las transacciones comerciales en el mundo entero, que, por tanto, pasa a ser considerado como un inmenso mercado, en realidad el más amplio posible (Peemans, 1996; Saxe, 1995; Wolf). Otros analistas, por el contrario, le asignan una connotación holística, esto es, que abarca todos los aspectos sociales, no solamente los económicos (Jameson, 1984; Mittelman, 1994). Alrededor del supuesto atributo homogenizador de la globalización también hay disenso, por cuanto que mientras unos tratadistas opinan que existe (Fazio, 1996; Moncayo, 1996) otros creen lo contrario (De Souza, 1996; Garay, 1999) y tampoco sobre la novedad misma de la globalización existe acuerdo alguno, toda vez que hay desde quienes la matizan (Múnera, 1996) hasta quienes la niegan por completo (Hirst y Thompson citados por González, 1996).

Este abanico de sentidos posibles del concepto de globalización auspicia reflexiones acerca del mismo. En primer término, cabe hacer énfasis en el hecho de estar el concepto a la orden del día a raíz de las profundas crisis por las cuales han atravesado los países abanderados de la doctrina del libre comercio (recomendada e impulsada por el FMI), tanto en la década de los años ochenta del siglo XX como en la primera del siglo XXI, en las cuales las amenazas de recesión, desempleo e inflación recorren el mundo a velocidades de vértigo.

El desempleo es inherente al capitalismo y ninguna medida de política económica es suficiente para revertir esta cruda realidad. Basta una rápida mirada de los indicadores que sobre el particular existen en los «tres mundos» para convencerse de la verdad de este aserto. La «incapacidad» del sistema para

procurar pleno empleo fue destacada por Marx y aceptada por el propio Keynes; los hechos sólo han confirmado estas apreciaciones, de manera que es necesario aceptar que, de modo paradójico, la miseria, en tanto consecuencia directa del desempleo, ha tenido su mayor manifestación histórica en el capitalismo. Hoy en día el desempleo es uno de los problemas centrales de las economías del mundo y su causa esencial estriba en la naturaleza misma del capitalismo, pero ha sido exacerbado el problema por la orientación de la política económica en lo que puede denominarse la «égida del neoliberalismo» y, en particular, en lo concerniente al papel del mercado en el proceso de asignación de recursos dentro de la economía. Las palabras claves del discurso neoliberal han sido, al respecto, «desregulación», «liberalización» y «flexibilización» dentro de una estrategia postfordista de acumulación de capital encaminada a recomponer la tasa de ganancia. En este contexto, la flexibilización significa pérdida de calidad del empleo en cuanto estabilidad, garantías y nivel de salario. La flexibilidad no hace más que encubrir la urgente necesidad de los empresarios de aligerar las cargas laborales (salario como costo de producción) para poder competir en un entorno mundial caracterizado por la acelerada obsolescencia de las tecnologías de producción, en donde la nota predominante es la progresiva automatización de los procesos (léase incremento de la composición orgánica del capital). Con todo, una pregunta inquietante surge cuando se piensa que el salario no sólo cuenta como costo sino también como fundamento del consumo, el cual es el principal componente de la demanda agregada en todas las economías del mundo: ¿hasta dónde podrá llegar el desempleo sin que el propio capitalismo esté en riesgo?. Viviane Forrester denomina al desempleo como el «horror económico» y deja pocas dudas acerca del hecho terrible de tender a ser superfluo el trabajo para el capitalismo no porque se haya alcanzado la emancipación de la humanidad en este aspecto (advenimiento de la sociedad del ocio) sino porque la generación de ganancias ya no supone la de empleo sino, por el contrario, su paulatina desaparición

Es muy dicente que la popularidad del concepto de globalización esté hoy en inversa proporción a su real existencia, porque uno de sus más fuertes apoyos, la orientación neoliberal de la política económica, se encuentra en desgracia al punto que el célebre Consenso de Washington cede paso a otras formas de entender la economía y el mundo, de suerte que ya hay intentos de superarlo tales como el Consenso de Barcelona de 2004, cuyos resultados, sin embargo, aún están por verse. En este sentido cabe tener en cuenta que una de las premisas de la apertura comercial de los países en un mercado mundial parece ser más un discurso que una práctica (recordar el «compre americano» de fecha reciente como estrategia para recuperar la dinámica de la economía estadounidense), lo cual, a su turno, permite pensar que la teoría del libre mercado es más una ideología construida desde los países capitalistas con mayor grado de industrialización que una realidad incontestable del capitalismo contemporáneo.

Si la conformación de bloques regionales es cierta (verbigracia, la Unión Europea), entonces lo que está en evidencia es la fragmentación y no la unicidad del hipotético mercado mundial, al tiempo que se reafirman las relaciones de inclusión-exclusión como elementos cruciales del ordenamiento global de nuestra época. De igual modo, es pertinente pensar si, en verdad, la pretensión de globalidad del capitalismo es cierta cuando millones de personas en el mundo carecen de la mínima oportunidad de fungir como consumidoras de algo, y, en cambio, cada vez se hunden más en una miseria agobiante y desesperanzadora.

Los avances de la tecnología informática se utilizan, con frecuencia, como argumentos demostrativos del derrumbamiento de todo tipo de fronteras en nuestros días y, por ende, de la incuestionable globalización a ellos inherente. Sin embargo, aquí también cabe preguntarse si a tales avances tienen acceso real todos los habitantes del planeta o si, más bien, sólo grupos minoritarios pueden hacerlo efectivamente.

Frente a estas interesantes implicaciones tiene sentido pensar que la globalización es una mezcla de realidad y ficción en la medida en que, denota, por un lado, un proceso que se abre paso en medio de contradicciones e indefiniciones, y, de otro lado, una forma ideologizada de presentar y representar la realidad de nuestro tiempo, puesto que antinomias como apertura y protección están lejos de ser obsoletas, de resultas de todo lo cual los vientos proteccionistas soplan fuerte en un medio donde se suponía que la apertura y la desregulación de los mercados tenían la fuerza de un ciclón.

La apertura económica es parte sustancial del estilo neoliberal de desarrollo porque pretende liberar al capital de las barreras que para él representan las legislaciones nacionales en materia de comercio exterior; el objetivo es, por tanto, garantizar la libre movilidad del capital en un escenario mundial donde las fronteras cuenten poco o nada, y donde los criterios centrales de validación social de los trabajos privados sean su productividad, eficiencia y flexibilidad internacionales, lo cual, en últimas, significa que el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción deja de tener múltiples referentes nacionales, ajustándose, en cambio, a los estándares de una determinada norma de producción impuesta por la nación, o la firma, de mayor adelanto tecnológico relativo. La consecuencia más notable es la desvalorización de innumerables trabajos individuales, situación mediante la cual se incrementa la órbita del pauperismo y se concentra aún más la distribución del ingreso.

La apertura económica traduce, además, la lógica expansiva del capital transnacional en términos de ampliación territorial de los circuitos de valorización, lo que supone una tensión evidente con los intereses de la población constitutiva de las sociedades económicamente subordinadas, ya que sus posibilidades para consolidar procesos internos de desarrollo se ven amenazadas de manera ostensible, como quiera que la expansión del capital transnacional pasa por centralizar el control de las decisiones económicas estratégicas en el proceso de desarrollo.

Si el argumento central a favor de la apertura es la supuesta mejora en la eficiencia global de los factores de producción (capital, tierra y trabajo), es prudente preguntarse de qué eficiencia se habla, pues si es de aquella plasmada en la inmensa mayoría de la tecnología contemporánea de las naciones más industrializadas del planeta es conveniente obrar con cautela pues sus resultados están lejos de ser satisfactorios si se tienen en cuenta la devastación del ambiente que puede imputársele y su contribución al empobrecimiento de una parte significativa de la población mundial, amén de haber contribuido a construir la más portentosa capacidad de aniquilación total que la humanidad haya conocido, toda vez que una de las más eficientes y prósperas industrias del mundo es la que tiene que ver con la parafernalia militar.

Del mismo modo, es válido preguntarse hasta dónde puede extenderse la libertad individual en los mercados si ello implica riesgos sociales en términos de una insoportable miseria para fracciones crecientes de la humanidad, abandonadas a su desdicha, en contraste con niveles de opulencia, que ofenden por contraste, en los países más ricos del planeta.

También es procedente reflexionar sobre el presunto anacronismo de los Estados nacionales, ya que si bien los intereses de las compañías transnacionales son hoy por hoy un referente de primer orden para entender el ordenamiento económico mundial, no es menos cierto que no existe en el mundo entero un organismo que pueda cumplir las funciones del Estado y reemplazarlo por completo, de manera que si suena razonable aceptar que el papel de los Estados nacionales se ha debilitado en cierto grado como resultado de la mundialización del capital y de la relativa autonomía de regiones de carácter subnacional, resulta descabellado pensar que el capital, entendido como relación social de explotación y acumulación, pueda existir sin el Estado o que sea capaz de sustituirlo en sus funciones generales de legitimación y acumulación.

El capitalismo ha demostrado ser un modo de producción excepcionalmente dúctil, al punto que puede comparárselo con un camaleón, ya que muda de apariencia para reafirmar su esencia. Hoy en día el capitalismo atraviesa por otra de sus mutaciones, esta vez caracterizada tanto por la vertiginosidad con la cual cambia su semblante al tiempo que se extiende sin cesar por todo el mundo, como por la fragilidad de algunos de sus pilares: la desregulación de los mercados como garantía de una óptima asignación de recursos, la superioridad a ultranza de la iniciativa individual y privada sobre la pública y la racionalidad de los agentes económicos. Al parecer está gestándose una modificación de fondo en la fase postfordista de acumulación en lo que muestra ser un movimiento histórico de carácter dialéctico y pendular en lo atinente a la necesidad de las intervenciones del Estado a través de un marco regulatorio que evite, disminuya o elimine los excesos de los actores privados en los mercados, en este caso financieros, en los cuales se ha generado parte sustancial de la crisis que recorre el mundo, con especial fuerza en la economía que simboliza el capitalismo, esto es, la de Estados Unidos.

Los analistas han identificado tres causas que pueden ayudar a comprender el actual estado de cosas: la primera, el predominio de la teoría neoclásica en la formación de los economistas del mundo y de la consecuente orientación neoliberal de la política económica, porque ello ha contribuido a construir un imaginario colectivo que privilegia la desregulación de los mercados y condena, por inconveniente y distorsionadora de la óptima asignación de recursos, toda intervención del Estado en la economía, trátase de política fiscal, monetaria o cambiaria.; la segunda, el auge especulativo del sistema financiero, centrado en la creación de instrumentos financieros complejos sin garantías reales, toda vez que esto significa intentar la creación de riqueza más allá de los límites del sistema, o sea, más allá de la relación salarial como fundamento de la explotación y de la acumulación de capital en los procesos de producción y reproducción material de las sociedades capitalistas; y, tercera, la incapacidad de las firmas evaluadoras de riesgo para detectar compañías y títulos valores portadores de altos niveles de riesgo: Esta incapacidad también puede disfrazar una especie de connivencia entre las compañías emisoras de títulos valores y aquellas encargadas de emitir una evaluación sobre el grado de solidez de tales firmas y valores, circunstancia que deja mal parada la pretensión de racionalidad de los agentes económicos así como la pretendida superioridad del sector privado sobre el público.

Para terminar, es preciso decir que el capitalismo como tal no está en peligro inminente, pero sí requiere la revisión de fondo de muchos de sus presupuestos filosóficos y epistemológicos, todo lo cual, sin embargo, parece centrarse apenas en el reacomodo dentro del sistema de aquellos sectores en problemas o con mayor vulnerabilidad aparente, de manera que si la globalización se entiende como la fase postfordista de la acumulación de capital, sólo algunos de sus supuestos van a entrar en proceso de profunda revisión, en particular los concernientes a los límites del mercado y del Estado en lo que tiene que ver con la asignación de recursos dentro de las economías capitalistas contemporáneas. Desde el mundo de la academia sería deseable una revisión, exhaustiva y profunda, de la pertinencia de la teoría económica prevaleciente en la formación de los economistas del planeta, por cuanto mucho de lo que se sabe dista de ser útil para la comprensión de los problemas reales del capitalismo, que poco o nada tienen que ver con el mundo de ficción construido alrededor del *homo economicus*, mundo enrarecido en el cual los conflictos, las estructuras de poder (económico, político y simbólico), las crisis, las ideologías, las diferencias culturales, las pugnas distributivas, los movimientos especulativos, los comportamientos oportunistas y las acciones emocionales e irracionales no tienen cabida, por cuanto han sido reemplazados por la armonía, el equilibrio y las sendas estables de crecimiento, aprehensibles mediante complejos procedimientos y técnicas de carácter cuantitativo que transforman la complejidad social en una caricatura de tinte positivista, lo que ha devenido en la esterilidad del conocimiento económico para resolver problemas apremiantes de la población mundial en la era capitalista de su historia.

Bibliografía

- AGLIETTA, Michel. 1976. Regulación y crisis del capitalismo. La experiencia de los Estados Unidos. Siglo XXI Editores. Madrid
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 1996. «La transnacionalización del campo legal», pp. 227-238. Santa Fe de Bogotá
- FAZIO, Hugo. 1996. «Comentarios a la ponencia del Profesor Frédéric Debuyst», pp. 139-152, en: Varios autores: El nuevo orden global, op. cit.
- FORRESTER, Viviane. 1996. El horror económico. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires
- GARAY, Luis Jorge. 1994. América Latina ante el reordenamiento económico internacional: Editorial Universidad Nacional de Colombia: Santafé de Bogotá
- _____, 1999. Globalización y crisis. ¿Hegemonía o corresponsabilidad?. Tercer Mundo Editores. COLCIENCIAS. Santa Fe de Bogotá
- GONZÁLEZ, Jorge Iván. 1996. «Comentarios a la ponencia del Profesor J. Ph. Peemans», pp. 57-65, en: Varios autores. El nuevo orden global, op. cit.
- JAMESON, Frederic. 1984. El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Ediciones Paidós. Buenos Aires
- KEYNES, Jhon Maynard. 1936. Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. Fondo de Cultura Económica. México
- MITTELMAN, James. 1994. «The globalisation challenge: surviving at the margins», en: Third World Quarterly, Vol. 15, n. 3 (citado por Frédéric Debuyst en: Varios autores. El Nuevo orden global, op. cit.)
- MONCAYO, Héctor León. 1996. «Comentarios a la ponencia del Profesor Gabriel Misas», pp. 209-226, en: Varios autores. El nuevo orden global, op. cit.
- MÚNERA, Leopoldo. 1996. «Globalización y movimientos sociales», pp. 77-100, en: Varios autores. El nuevo orden global, op. cit.
- PEEMANS, Jean Philippe. 1996. «Globalización y desarrollo: algunas perspectivas, reflexiones y preguntas», pp. 13-55, en: Varios autores. El nuevo orden global, op. cit.
- PEÑA, Enrique. 2006. Disquisiciones sobre el conocimiento económico. Editorial Universidad del Cauca. Popayán
- POLANYI, Karl. 1947. «Nuestra obsoleta mentalidad de mercado», pp. 249-266, en: Cuadernos de Economía. Universidad Nacional de Colombia. Volumen XIV, No. 20. Primer semestre de 1984
- SAXE, John. 1995. «La globalización: Aspectos geoeconómicos y geopolíticos», en: Globalización, integración y Derechos Humanos en el Caribe. ILSA. Santa Fe de Bogotá (citado por Alejo Vargas en: Varios autores. El nuevo orden global, op. cit.)
- SOROS, George. 1998. La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro. Plaza y Janés. Barcelona
- WOLF, Martin. s.f. En: Financial Times. Citado por Héctor Charry en: «Crisis de la globalización», p. 5ª. EL TIEMPO. Octubre 1º. de 1998. Santa Fe de Bogotá
- ZERDA, Álvaro. 1992. Apertura, nuevas tecnologías y empleo. FESCOL. Santa Fe de Bogotá

LA CRISIS Y LA BOCA DEL LOBO

Por:

Silvio E. Avendaño C

Una vez más la crisis se ha hecho presente en el mundo capitalista. Sólo que esta crisis (entendida como juicio en tanto que decisión final sobre un proceso) encierra, de una parte, la cuestión económica encadenada a la crisis ecológica. Para abordar el tema, este ensayo, en el numeral I, retoma la caída del «socialismo», en los países del este europeo en 1989 y los planteamientos del «final de la historia» del neoliberalismo. A continuación –numeral II- hay un bosquejo de la situación de 2009 veinte años después de la caída del «socialismo». En la última parte –numeral III- está esbozada la crisis y la necesidad de alternativas distintas, tanto del socialismo como del capitalismo, dado que en ambos sistemas está presente el ideal de dominio de la naturaleza.

I

Francis Fukuyama, en el ensayo *El fin de la historia y el último hombre* (1992), inspirado en el segundo capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel: *Autoconciencia* y, en *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexander Kojève (1947) considera que el pivote de la historia de la humanidad es el «progreso continuo de la conciencia de la libertad», gracias al mecanismo del deseo. Éste, no es otra cosa que «la conciencia de sí mismo», no se agota en las cosas sino que busca para su realización otro deseo, es decir el reconocimiento. A lo largo de la historia de la humanidad la constante ha sido el enfrentamiento entre las dos conciencias deseantes por el reconocimiento. De la lucha a muerte ha resultado la conciencia independiente, que tiene por esencia el ser para sí, y otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la de ser para otro, la primera es el señor, la segunda es el esclavo. El reconocimiento del señor y del esclavo lleva a que el señor se relacione con las cosas, objeto de su apetencia, gracias al esclavo y, a su vez, éste se relaciona con la naturaleza por medio del trabajo. De igual modo, el esclavo, gracias a su quehacer, es decir, al trabajo, termina por descubrir que el «trabajo es formativo» ya que gracias a él, la conciencia del esclavo descubre la intuición de ser independiente: la conciencia de la libertad. Esa conciencia de la libertad supone, de una parte, la relación amo y esclavo, señor y siervo, hombre y el ciudadano; y de otra parte, la actividad frente a la naturaleza, crea el conocimiento científico que, permite la transformación de la naturaleza en cosa deseada y la configuración de la sociedad moderna.

En la modernidad, Hegel planteó la eticidad (*Filosofía del derecho* -1821), como el espacio de la libertad. Para Hegel, en la sociedad moderna es crucial la ley que garantiza un orden público, en el cual cada individuo tiene derecho a la libertad personal, a la propiedad privada y a la expresión sin trabas, al

acceso de los oficios. A su vez, la sociedad civil, para Hegel, es un sistema de necesidades y la esfera de las actividades económicas particulares, en donde impera el atomismo social y el individualismo del sujeto moderno. En el mismo sentido, el Estado está constituido por una burocracia impersonal que encarna el principio de la voluntad. No obstante, Hegel, en la *Filosofía del derecho*, en el párrafo 245, dice: « es evidente que la sociedad civil en medio del *exceso de riqueza no es suficientemente rica*, es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe.» La solución que, trazó el autor de la *Filosofía del derecho*, al fenómeno de la pobreza, fue la expansión en ultramar, la conquista de colonias y mercados en el extranjero. De ahí, según la *Filosofía del derecho*, los problemas de la miseria y del surgimiento de la plebe se podían corregir por la expansión colonial, por las guerras, es decir por la creación de un orden internacional (el imperialismo).

Luego de la caída del «socialismo» en los países del este europeo, Fukuyama, inspirado en la filosofía hegeliana esbozó el horizonte del porvenir. El autor de *El fin de la historia y el último hombre* bosquejó el neoliberalismo que radica en la democracia del voto y la economía de mercado. La democracia del voto garantiza el reconocimiento del ciudadano y la participación en la vida pública, por medio de las elecciones periódicas, de votación secreta y con multiplicidad de partidos políticos; de la misma manera, la economía de mercado lleva a la satisfacción de las necesidades, mediante la consecución de los distintos elementos de la vida, gracias a la conjunción de ciencia, técnica y tecnología.

Mas la tesis de Fukuyama no se agota en el reconocimiento, que se erige tanto en el mundo de los hombres y en la consecución de las cosas, sino que tiene un segundo asidero en la tesis del final de la historia. Para Fukuyama el final de la historia: «no significa que hubiese un fin de los acontecimientos derivados de los nacimientos, muertes e interacciones sociales de la humanidad, o que hubiera un tope al conocimiento de los hechos del mundo. Hegel, sin embargo, habría definido la historia como el progreso del hombre hacia elevados niveles de racionalidad y libertad, y este progreso tenía un punto terminal lógico al alcanzarse la absoluta conciencia de sí mismo. Esta conciencia de sí mismo, estaba encarnada en el Estado liberal moderno, que surgió en Europa después de la Revolución Francesa y en América después de la Revolución Americana». Por lo tanto, el fin de la historia para Fukuyama no quiere decir decadencia, significa que la democracia del voto y la economía de mercado han alcanzado la plenitud que no lograron sistemas políticos, tales como el nazismo, el fascismo y el comunismo, en el Siglo XX. El final de la historia llegará a ser realidad en el Segundo y Tercer Mundo por la extensión de la democracia del voto, como forma de gobierno universal y por la apertura a la economía de mercado, es decir, mediante la creación de mercados globales. Por lo tanto, el modelo de sociedad planteado para el conjunto de la humanidad, según Francis Fukuyama, no es otro que el estilo de vida de los Estados Unidos y de los países capitalista europeos.

En *Los fines de la historia* (1992) Perry Anderson, valoró los planteamientos de Francis Fukuyama, sobre la filosofía de la historia. El historiador británico esbozó la siguientes objeciones. Por una parte, la democracia del voto no es una realidad: «Hoy en día, la democracia cubre mas territorio que nunca. Pero también, resulta más débil, como si entre más universal se tornará, menos contenido real poseyera. Los Estados Unidos son un ejemplo paradigmático: una sociedad en la que menos del 50 % vota, 90% de los congresistas son reelegidos, y un cargo se ejerce por los millones que reporta.» La soberanía popular como encarnación de una comunidad que goza de la libertad de pensamiento y expresión se muestra en retirada con la poca participación de los ciudadanos en la *res publica*. También, «El estilo de vida de que gozan hoy en día la mayoría de los ciudadanos de las naciones capitalistas es lo que Harrod denominó

riqueza oligárquica y Hirsch llamó un bien posicional, cuya existencia, como la de un paraje de belleza natural, depende de su restricción a una minoría. Si se distribuyese para todas las personas en el mundo la misma cantidad de refrigeradores y automóviles que les corresponde a los habitantes de Norteamérica y de Europa occidental el planeta resultaría inhabitable. Para sostener hoy en día la ecología global del capitalismo, el privilegio de unos pocos requiere la miseria de la mayoría. Menos de un cuarto de la población se apropia del 85% del ingreso mundial y la brecha en la distribución entre las zonas avanzadas y retrasadas se ha ensanchado en el último siglo.» La aporía de la finitud de la naturaleza y la infinitud del proceso está presente en el sistema económico neoliberal. Es cierto que gracias a la ciencia, técnica y tecnología se alcanza a satisfacer el deseo, no obstante, tal actividad lleva a la destrucción de la naturaleza, que es la parte inorgánica de la vida. La explotación de la naturaleza, para llevar a cabo la economía de mercado, encierra la destrucción de las condiciones de vida en el planeta. El ritmo y la magnitud de los procesos de la naturaleza, en la delicada capa verde azulada del aire, del agua, de la vida no tienen la misma velocidad que los procesos en la economía de mercado. Asimismo el establecimiento de la democracia en el mundo Uno, Dos y Tres del planeta significaría el colapso total, pues la democracia se erige desde la economía de mercado.

II

Para los tiempos posthistóricos, desde la caída del «socialismo», en los países del este europeo, las naciones se acogieron al neoliberalismo. Estados Unidos trazó el Washington Consens, (1985), que se convirtió en la política a seguir. Justamente, la economía de mercado con la apertura de las fronteras nacionales haría posible, junto con la democracia del voto, gracias a las elecciones, el progreso de los pueblos. Los gobiernos iniciaron las privatizaciones en los transportes, electricidad, comunicaciones, instituciones culturales. La riqueza pública se redujo y, los sistemas educativos de salud y jubilación pasaron a manos privadas. A la larga, de lo que se trataba era como después de la caída del socialismo el mundo se convertía en una copia o en el espejismo del «progreso» de los Estados Unidos.

A diferencia del Estado keynfordista y a distancia de lo que fueron el fascismo, el nazismo o el socialismo, el Estado y la sociedad civil comenzaron a reconfigurarse para conseguir el bienestar y democracia, como nunca antes en la historia. Al Estado se le atribuyó un tamaño desmesurado y, así, se consideró que el Estado debía achicarse. Por eso, la mayoría de las empresas estatales pasaron a manos privadas, pues se conceptuó que el Estado debía ser sólo árbitro. Las empresas tales como telecomunicaciones, transporte o servicios, de propiedad del Estado pasaron a manos privadas.

La receta de los Estados Unidos fue aceptada y creció en el planeta. Desatar el crecimiento, privatizar el agua, liberalizar el mercado, acrecentar el poder militar, transferir a las multinacionales agrarias la alimentación mundial. Asimismo, Los Estados abandonaron las políticas proteccionistas para abrir el camino a empresas internacionales que traerían los nuevos vientos de la globalización. Mucho más, en la sociedad civil debía flexibilizarse la relación entre capital-trabajo, y por tanto, desaparecieron los contratos de trabajo a término indefinido, las vacaciones, las cesantías, las pensiones, los servicios de salud pasaron a ser administradas por instituciones privadas. La jornada de trabajo de ocho horas y el trabajo extra fueron desconocidos, los sindicatos destruidos.

El crecimiento de la globalización se expandió con el auge de la democracia del voto, gracias a las elecciones y al auge del capital de las multinacionales. Por eso, la banca internacional, la industria de las

multinacionales, las multinacionales agrarias impusieron aperturas comerciales que dieron al traste con las economías nacionales, mediante la apertura de las fronteras nacionales. Hubo necesidad de fusionar o vender los bancos, muchas industrias nacionales quebraron, la agricultura de los pequeños productores llegó a la bancarrota y, el auge de la apertura de mercado alcanzó todos los rincones del mundo. Los anillos del comercio nacional o regional se debilitaron ya que se consideró obsoleto el proteccionismo. Igualmente, hay que decir que hubo emigración de capitales hacia aquellos lugares del planeta en los cuales los salarios fuesen bajos y hacia países que garantizaran la seguridad para el capital, además los capitales golondrinas emigraron de un país a otro. En la atmósfera del capitalismo neoliberal el fantasma de la revolución desapareció, fue sepultado, ante el arrollador auge de la democracia y el boom económico. Los estados crecieron: Corea, Malasia, Taiwán. América Latina, ante la amenaza de la deuda externa no tuvo más remedio que acogerse al Washington Consens.

A partir del 11 de septiembre de 2001 comienza una nueva etapa del neoliberalismo. Este momento del capitalismo tiene como pilar la restricción de la democracia. Los mecanismos a los que se acude son «el enemigo interno» y el «enemigo externo». Gracias a esta coartada, al interior de los diferentes Estados se inicia la estrategia de seguridad que conduce al debilitamiento de los derechos civiles, tanto en los países industrializados como en aquellos que no lo son. Estados Unidos para confrontar la «amenaza externa», aprobó la «ley patriota», que concede a las autoridades amplia discrecionalidad para indagar las bases de datos y ordenar vigilancias. Las detenciones arbitrarias de ciudadanos tanto nacionales como extranjeros, violación de la correspondencia, intervención en las comunicaciones, acusaciones por sospecha, juicios violatorios de los derechos humanos, justificación de la tortura recordaron el relato *1984* de George Orwell. Slavok Zizek señaló: «¿Acaso no es un hecho que nuestros Estados abiertos del «Primer mundo» son los más controlados en toda la historia de la humanidad? En Gran Bretaña, por ejemplo, todos los lugares públicos, desde los autobuses hasta los centros comerciales, son vigilados permanentemente por cámaras de video».

La política del enemigo externo, a través de la guerra contra el terrorismo, llevó a repartir el mundo por mecanismos extraeconómicos. El terror agredió a Nueva York, sin embargo no fue preocupante la destrucción de Yugoslavia y la guerra de Sarajevo, diez años atrás. Luego de los ataques al World Trade Center hubo el inicio de la guerra contra Afganistan, uno de los países mas pobres del mundo. La coalición internacional —encabezada por Estados Unidos— emprendió la guerra contra un país, en el cual los campesinos luchan por sobrevivir. (La ironía histórica de esta guerra es que la coalición se lanza a destruir a un país en el cual no hay nada que destruir, pues a lo largo de los siglos todo ha sido destruido.) Más el huracán furioso contra el terrorismo, procedió a la destrucción de Irak, con el argumento de que Hussein poseía un arsenal nuclear que ponía en peligro la seguridad mundial. En este desencadenamiento de hechos pronto vendría el aumento de los precios del petróleo y el muro de México. Una nueva carrera armamentista se inició en la capital del neoliberalismo a cargo de todo el mundo...

La guerra contra el terrorismo constituyó el nuevo estandarte. La guerra implica un alza en los precios del petróleo y, como todos tienen que pagar el petróleo en dólares aumentó la demanda de dólares. Comenzó la sustitución del petróleo por biocombustibles dado que la demanda de petróleo superó la capacidad de producción y, esta medida tuvo como consecuencia el alza en el precio de los alimentos básicos. La crisis comenzó a gestarse, pues, en primer lugar, cada vez es más difícil el acceso a los recursos naturales. «Los países ricos —un 15% de la población mundial acapara anualmente por su estilo de vida el 85% de los recursos del planeta. Ante esta escasez de recursos, los países ricos difícilmente van

a permitir que los países emergentes accedan a estos recursos. El conflicto por los recursos naturales entre Norte y Sur constituye, por lo tanto, el eje central de la lucha actual y de tiempos modernos» (Rebelion. *La gran depresión inaugura la administración Obama*- Wim Diercxsens). Un segundo elemento desencadenante de la crisis es la economía de guerra. Tanto la guerra de Irak como la de Afganistán llevaron a que la economía de guerra no encadene con la economía social. El gasto de defensa no contribuye al crecimiento económico y, peor aún, cuando los gastos de guerra se han hecho con prestamos. En tercer lugar, la baja de las tasas de interés para fomentar el crédito personal crea la «burbuja hipotecaria». Esta afecta a quienes tienen prestamos para adquirir vivienda y no los pueden pagar. Nueve millones de tenedores de hipoteca, de unos 52 millones en total, tienen préstamos de vivienda superiores al valor actual de su casa, cuestión que acarreará el remate. De manera paradójica mientras la riqueza de una nación, según Adam Smith, se erige a partir del trabajo, en el caso de la economía de los Estados Unidos, la riqueza crece a partir del capital especulativo. Hay un desmesurado crecimiento de la economía financiera con respecto a la economía real, mucho más cuando las tarjetas de crédito se vuelven incontrolables y la emisión de dólares sin respaldo económico crece, sin que nada las contenga.

Como consecuencia de lo que ha venido ocurriendo, luego del 11 de septiembre del 2001, se genera una crisis que no puede compararse con la de los años treinta del siglo XX, dado que la crisis del 2008 es más profunda, pues esta crisis encierra además del descalabro económico una crisis en la simbiosis entre el hombre y la naturaleza. La crisis está dada por el hecho de que el sector financiero se vuelve dominante, mientras el sector económico tiende a decrecer. La crisis financiera, como antes se ha explicado, está unida con el supuesto de que el capital especulativo logrará balancear la economía. El colapso de la economía de los Estados Unidos tiene sus raíces en la «burbuja inmobiliaria», los excesivos gastos militares y el capital financiero por la reducción fiscal ordenada por la administración. A su vez, la crisis ecológica está unida con el modelo de desarrollo civilizatorio industrial capitalista, que no cuestiona los patrones de crecimiento sin límites, lo cual conduce a patrones de destrucción ambiental, como ocurre con los países industrializados y, el crecimiento sin límite, como acaece en China. La crisis ecológica tiene, entonces, origen en la explotación irracional de los combustibles fósiles, la explotación de materias primas sin ningún término, la escasez acelerada de agua, la producción de desechos nucleares, el uso de pesticidas, la tala de los bosques. Situación grave en cuanto que la economía de mercado, no ofrece soluciones para resolver esta situación. Además, está presente el consumismo y la poca durabilidad de los productos, pues la producción de mercancías no está interesada en artículos perdurables, hecho que acrecienta la crisis ecológica.

Uno de los peligros de la producción industrial es el problema climático. Éste se acentúa con la disminución de la capa de ozono, la alteración de la delgada capa que compone la atmósfera, la extinción de los bosques, el ascenso drástico de la temperatura, el derretimiento de los casquetes polares. En este contexto la amenaza está comenzando a hacerse presente: acrecentamiento de huracanes, tsunamis, tifones, tornados, elevación de niveles pluviométricos, desertificación, cambios climatológicos peligrosos provenientes de recursos no renovables como el petróleo. La cantidad de gases invernadero presentes, en la capa que constituye la atmósfera desencadena cambios catastróficos. Por lo tanto, la crisis financiera y la crisis ecológica muestran la quiebra del neoliberalismo. El efecto mariposa es extensivo a todo el planeta. La lógica de la economía de mercado produce un agotamiento de su propia racionalidad económica. La economía que se crea desde el capital especulativo, propia del capitalismo consumista, conduce al colapso. Una ganancia sin respaldo en la economía productiva, carece de plusvalía y, por lo tanto, es ganancia ficticia. A su vez el sistema económico mundial encierra la crisis ecológica, pues mientras el modo de producción capitalista es un proceso veloz que tiende a volverse infinito, los procesos de la naturaleza son

lentos, delicados y finitos. Igualmente, el calentamiento global cobra sus víctimas en las miríadas de especies que desaparecen. El crecimiento de epidemias, el acceso difícil al agua hacen cada día la vida más difícil.

Luego de la caída del «socialismo» en el este europeo y, por lo tanto, del «fin de la historia», la conclusión de ese momento era que no se podía ir más allá del capitalismo, las naciones se acogieron al Washington Consens. Las recomendaciones de los organismos financieros internacionales y de los Estados Unidos, para un crecimiento exitoso -es decir para promover el desarrollo- de manera especial el progreso de los países pobres fundamentó en que los gobiernos debían privatizar lo que pertenece a todos. La mayoría de los países se acogieron a la propuesta y, así, la creencia en que se podía ir más allá, es decir, alcanzar el desarrollo con el fundamentalismo del mercado y las instituciones económicas internacionales creció, luego de la extinción de la Unión Soviética y, poco antes de que comenzara la guerra de Yugoslavia. Ahora bien, en 2009 los problemas como la pobreza, la guerra, el crecimiento incontrolado de la miseria no han desaparecido. Las estrategias con mayor probabilidad para promover el desarrollo no han hecho otra cosa que acentuar la línea de escisión entre los países industrializados y los países del Sur que, siguen siendo exportadores de materias primas. Además, en los países industrializados -de manera especial en los Estados Unidos -se ha hecho descomunal el tamaño de la economía financiera, de tal forma, que quienes sostenían que el Estado no debía intervenir -como es el caso de los especuladores- han pedido que el Estado intervenga. La economía erigida desde el capital financiero y, no en la economía del trabajo, como base de la riqueza social, crea una «burbuja» que no se sabe cómo atajar.

Una posible salida de la crisis es: ¿el proteccionismo?, ¿un nuevo capitalismo?, ¿cambio de civilización? Bien puede pensarse que ha llegado el fin del Washington Consens, pues no produjo la prosperidad que prometió. La industria ha sido desmantelada, la banca quebrada, la agricultura está en ruinas en la mayoría de los países. Los programas neoliberales impuestos a los antiguos países de la cortina de hierro fueron incapaces de aumentar la producción y, por lo tanto, fue imposible alcanzar los niveles de vida prometidos. Todas las naciones se quedaron esperando el progreso de la economía de mercado y la democracia del voto, igual que en la obra *Esperando a Godot* de Samuel Becket. En el caso de los Estados Unidos -país que sostenía la política de la mano invisible, es decir la autorregulación de los mercados- tuvo que intervenir el gobierno el mercado financiero y dar incentivos a la industria automovilística. Bien puede decirse, que en el arco comprendido entre 1989-2009, período en que se implementó el neoliberalismo, el progreso se esfumó en los Estados Unidos y en el resto de las naciones.

III

La crisis de los años treinta produjo la gran depresión, como puede palpase en el relato *Las uvas de la ira* de John Steinbeck. El keynesianismo instituyó la fórmula para salir avante el capitalismo en tal situación por razón de la intervención del Estado. Hubo crecimiento económico dados los incentivos al trabajo y, la redistribución de la riqueza favoreció al aumento de la demanda. No obstante, el keynesianismo funcionó hasta los años setenta. A partir de entonces comenzó a instaurarse el libre juego del mercado. Creció la concentración de la riqueza en pocas manos y el desarrollo de las transnacionales. Hacia los años 90, luego de la caída del «socialismo», en los países del este europeo, el neoliberalismo -economía de mercado y democracia del voto- se extendió por el planeta y, de manera especial en los países que pertenecieron a la antigua *cortina de hierro*. Las expectativas crecieron, en una atmósfera en la cual se respiraba el «final de la historia». No obstante, a partir del 11 de septiembre de 2001 el derrumbe inició el deshielo en la perspectiva neoliberal.

Así que, entre 1989 y 2009 es evidente, de una parte, el descalabro de la economía planificada en los países socialistas, como el fracaso del neoliberalismo –economía de mercado y democracia del voto-. Puede pensarse entonces, que el nazismo, el fascismo, el socialismo y el neoliberalismo, propuestos a lo largo del tortuoso siglo XX, han llevado a la frustración. Con todo, la debacle cobija tanto al socialismo como al neoliberalismo, no sólo como crisis económica, también, como crisis ecológica. De esta manera, veinte años después de la caída del «socialismo», en los países del este europeo, y por lo tanto, de la economía planificada, es claro el fracaso del neoliberalismo que acrecienta la crisis económica y una profunda crisis ecológica. En pocas palabras, ante el chasco del nazismo, el fascismo, el socialismo y el neoliberalismo la inquietud que brota es cuál es el paso siguiente para poder solucionar no sólo la crisis económica sino la crisis ecológica que labró el keynesianismo, la economía planificada y el neoliberalismo a lo largo del siglo XX.

Ante la crisis existente lo primero que se dice es: la revolución carece de sentido. Es más se considera que el tiempo de las revoluciones es cuestión del pasado. (Es irónico que los países erigidos desde la revolución lo que temen es la revolución). Sin embargo, si se entiende la revolución como «algo nuevo» que significa un nuevo estilo de vida el cual supere los problemas de la sociedad moderna, es algo que es descartado a priori. Pero es una verdad de Perogrullo que lo que ha hecho crisis es la concepción burguesa de la sociedad, tal como Hegel lo bosquejó en la *Filosofía del derecho*, cuando evidenció que la sociedad burguesa no es suficientemente rica, pues si bien engendraba riqueza al mismo tiempo generaba la miseria y la plebe. La solución planteada por Hegel no fue otra que la expansión en ultramar, el establecimiento de colonias y apertura de mercados en el extranjero, cuestión que ha orientado los dos últimos siglos y, que acarrió en los últimos tiempos la destrucción de las fronteras nacionales, por la apertura de mercados y la «democracia del voto».

A su vez el socialismo con la economía planificada, no pudo desatar el nudo gordiano de la sociedad burguesa, pues terminó por crear una sociedad en la cual erigió un Estado policiaco y, una sociedad incapaz de satisfacer las necesidades de los ciudadanos además del ensanchamiento de la crisis ecológica. No es por eso extraño que el fin de la historia haya significado el fin del «socialismo», pues la economía planificada erró en la aspiración de sobrepasar la economía del post-fordismo, la clase obrera no acometió el ideal prometeico, la propiedad colectiva se convirtió en una tiranía de la ineficacia y, el socialismo agrandó la crisis de la naturaleza.

Hans Jonas en *El principio de la responsabilidad* (1979) esboza como el marxismo está enmarcado en la ejecución del ideal de Francis Bacon. «Puede decirse que el marxismo coloca los frutos de la revolución baconiana bajo el control de las mejores intereses del hombre y quiere con ello cumplir su promesa originaria de una elevación entera de la especie humana, promesa que en el capitalismo no se centraba en las mejores manos» Pero, el marxismo no se ha planteado hasta qué punto puede soportar la naturaleza el ideal baconiano. La «humanización de la naturaleza» no esconde otra intención que la del sometimiento y explotación de la naturaleza para satisfacer las necesidades del hombre. Por eso, el marxismo que aguarda la sociedad sin clases –el hombre nuevo- olvida que la naturaleza no se puede dominar, tal como lo plantea el ideal baconiano que se encuentra en la medula del planteamiento marxista.

A su vez, la concepción burguesa tiene como punto central de la sociedad civil, el egoísmo que conlleva el acrecentamiento y el incremento, en cantidad y novedad, de la producción de bienes, hecho que conlleva a un aumento del metabolismo en el conjunto social y el entorno natural. El dominio de la

naturaleza -el poner al servicio la naturaleza- es decir, el hacerla útil, necesariamente desemboca en el aumento de la producción y el consumismo, cuestión que crea la contradicción entre lo biológico y lo económico y desata la crisis ecológica.

A ambas posturas - la concepción burguesa y el marxismo- les une el ideal baconiano, el cual soporta el progresivo dominio de la naturaleza, como también que, este señorío se alcanza gracias a la civilización técnico industrial. Por eso, tanto la irracionalidad de la economía gobernada por la aspiración del beneficio, como la promesa de una mayor racionalidad, propuesta por el marxismo, tienen como presupuesto el dominio de la naturaleza que, paradójicamente, encierra la destrucción. No hay duda, entonces, que el substrato que subyace a los proyectos (marxismo o sociedad burguesa) es la idea de progreso. Esta idea que tiene su origen en Sócrates al plantear como la virtud se acrecienta por el hábito y la educación progresiva hacia lo mejor, no se quedó en el individuo sino que se trasladó a la civilización. Entonces, la idea de progreso adquirió otro significado que supone el desarrollo de la ciencia y la técnica, el desarrollo económico, el desarrollo en la satisfacción de las necesidades, el desarrollo cultural... Únicamente que, como bien se sabe, la obtención del progreso tiene un costo, una ganancia que encierra la satisfacción y también una pérdida, pues los costos se cargan a la naturaleza.

A pesar de todo, nadie objetaría el progreso científico, es decir la fecunda tarea que tiene como objeto el conocimiento. Pero éste no viene solo sino que conlleva la técnica e incluso las condiciones reales de la vida humana. Al mismo tiempo, el progreso es tarea también de las instituciones sociales. No se puede olvidar que la polis griega fue criticada por Platón, pues debía construirse una ciudad-estado en la cual Sócrates no fuese condenado a morir. Así, que el progreso como tarea de las instituciones es insostenible en los regímenes despóticos y autoritarios pues en estos regímenes están presentes la arbitrariedad y la crueldad.

Lo problemático, entonces, es como los diferentes regímenes del siglo XX: nazismo, fascismo, socialismo y neoliberalismo, todos a nombre del progreso han ignorado de una y otra forma la relación con la naturaleza. El caso de la producción de alimentos es significativo. El éxito de la producción de alimentos muestra los alcances y los límites, como hace evidente en la contaminación de las aguas, en la salinización de los suelos, en la erosión de las tierras. Asimismo, el problema de las materias primas se agrava dada la tendencia casi infinita al consumo frente al agotamiento de los recursos. Otro problema es la energía. Por una parte los combustibles fósiles: carbón, petróleo, gas tienden a agotarse, además de los efectos que tienen como la contaminación atmosférica, la alteración de la temperatura del planeta, el efecto invernadero, el derretimiento de los polos, el aumento del nivel de los océanos y las consecuencias sobre el clima y la vida. A su vez, desgraciadamente, la energía sólo es aprovechada para satisfacer a una pequeña parte de la población mundial. De la misma manera, la energía nuclear aumenta las contaminaciones dadas las «basuras» y la inexistencia de la fusión nuclear controlada. A más del uso de energías no contaminantes si bien elimina el efecto invernadero no elimina el recalentamiento del medio ambiente.

De ahí que, se hace presente, una vez más las objeciones de Perry Anderson al «final de la historia» cuando se propuso el neoliberalismo como el «menor de los males» frente a los desastres de los otros sistemas políticos en el siglo XX. Por eso, permanece la pregunta ¿sí siete mil millones de habitantes del planeta podrán aproximarse al estilo de vida de los países industrializados? No se puede olvidar que los países industrializados han llegado a la crisis económica encadenada a la crisis ecológica palpable en el 2009.

Es presumible que un atávico apego a la rutina, a la tradición, ha impedido tomar en serio que la crisis económica y ecológica no se soluciona con un «nuevo capitalismo», tampoco con los planteamientos del socialismo del siglo XXI. No podemos resignarnos a decir que por medio de inyecciones de capital al sector de las finanzas o que mediante ayudas económicas a la industria o, que disminuyendo la economía de guerra o, fortaleciendo el trabajo «como elemento de la riqueza de las naciones», la cuestión de la crisis se va a arreglar. Es curioso que las alternativas para solucionar la crisis, en general pretendan solucionar, por así decirlo, lo inmediato como es el restablecer la homeostasis del sistema capitalista. Mas no hay mayor interés para considerar que no hay alternativas, pues lo que hay que comenzar a desmontar es el ideal baconiano que está a la base de la propuesta capitalista o socialista.

En contra de la corriente es posible pensar que lo necesario es una «revolución que plantee «algo distinto» a los caminos distorsionados, tanto del marxismo como el capitalismo (nazismo, fascismo, neoliberalismo) Vale pensar que el hombre no tiene naturaleza y que se puede poner el freno al tren por el cual se desliza la humanidad ya sea por el camino que señaló Hegel, o bien, como la propuesta que planteó Marx al formular el «hombre genérico». Una propuesta de tal magnitud supone replantear tanto al individuo burgués caracterizado por el egoísmo como la propuesto del hombre nuevo del marxismo; a su vez se hace necesario una reconfiguración de la «sociedad civil» respecto al trabajo que conlleva la relación con la naturaleza, la «humanización de la naturaleza», al mismo tiempo que una reconfiguración de la idea del Estado, que mire más allá de estar al «servicio de la burguesía o del Partido, y a su vez que el quehacer de Sócrates, pues lo cierto es que el hombre está ante la boca del lobo.

